

کتابخانه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شماره ثبت: ۰۱۷۱۴۴

تاریخ ثبت:

# کتاب الاشکار

إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد



إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الحلي الشافعي  
المتوفى سنة ٥٤٨ هـ

معاون عليه وخرج آية الله العظمى  
الشيخ زكريا عميرات

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

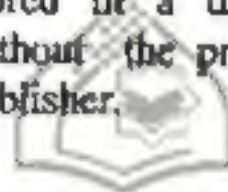
محمد داري (اموال مرکز)

## جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنفيذ الكتاب كاملاً أو جزءاً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على استوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Copyright ©  
All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.



الطبعة الأولى: ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م

١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م

## دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت  
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٢٥ - ٦٠٢١٢٣ (١ ٩٦١) -  
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

## DAR al-KOTOB al-ILMIYAH

Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohkory st., Melkart bldg., 1st Floor.

Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98

P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## المقدمة

### لمحة عن عصر المؤلف وحياته

إنه لا يغيب عن أحد أبداً ما وصلت إليه النهضة العلمية والفكرية والأدبية والفلسفية في العصر العباسي بالرغم من كثرة القلاقل وتزاحم الفتن وتعدد المذاهب والآراء، أضف إلى ذلك المترلة الواهية التي انحطت إليها الخلافة ويتج عن ذلك كثير من الدويلات كالحملانية بالجزيرة والسامانية فيما وراء النهر، ثم الفساد الإداري وجور الولاة والسلاطين مما أدى إلى اضطراب الحياة الاجتماعية في ذلك العصر.

بالرغم من كل هذا فإن الحقبة تلك كانت من ازدهار حضبات الزمان وأغزرها فكراً وعلماً وفناً، حيث الأمراء والولاة يتنافسون على تشجيع العلماء والشعراء والنايئين في بلاد اجتمعت فيها ثقافات أمم مختلفة - العرب، فارس، الروم، اليونانية، والهندية - فتعلقت بذلك المذاهب وانتشرت الآراء والأفكار، وراح كل مذهب يحاول الظهور والانتصار على غيره من المذاهب فكان لا بد من بروز فكر جديد قائم على الإقناع والبرهان.

ومن هذه المذاهب التي انتشرت آنذاك المعتزلة الذين مجلدوا العقل، والشيعة الذين ينتظرون الإمام، والرافضة الذين لا يتوانون أبداً للسيطرة على الحكم، والفلاسفة الذين يحاولون بكل جهد أن يثبوا أفكارهم، ثم الأشاعرة الذين انبروا لدحض كل باطل ونصر كل عقيدة سليمة قائمة على الكتاب والسنة. وكان من بين العلماء الذين تصدروا للدفاع عن العقيدة الصحيحة عقيدة أهل السنة والجماعة مؤلف كتاب «الإرشاد».

### المؤلف<sup>(١)</sup>

هو عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه، أبو المعالي الجويني - وجوين من قرى نيسابور - الملقب بإمام الحرمين لمجاورته بمكة أربع

(١) من البداية والنهاية لابن كثير.

سنين، كان مولده في تسع عشرة وأربعمائة، سمع الحديث وتفقه على والده الشيخ أبي محمد الجويني، وتفقه على القاضي حسين، ودخل بغداد وتفقه بها. خرج إلى مكة أربع سنين ثم عاد إلى نيسابور فسلم إليه التدريس والخطابة والوعظ، وكان يحضر مجلسه ثلاثمائة متفقه، وكانت وفاته في الخامس والعشرين من ربيع الأول سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، عن سبع وخمسين سنة.

ونشأ أبو المعالي في بيت مشبع بالتقوى والورع وكان والده شديد الحرص على اجتناب الحرام حتى إنه أمر زوجته أن لا تدع أحداً يوضع ابنه غيرها، فاتفق أن امرأة دخلت عليها فأرضعته مرة، فأخذه الشيخ أبو محمد فنكسه ووضع يده على بطنه ووضع أصبعه في حلقه ولم يزل به حتى قاء ما في بطنه من لبن تلك المرأة. يقول ابن خلكان في كتابه وفیات الأعيان: وكان إمام الحرمين ربما حصل له في مجلسه في المناظرة فتور ورقة فيقول: هذا من آثار تلك الرضعة.

ومن تصانيفه التي ألفها كما يذكر ذلك ابن كثير في البداية والنهاية:

١ - الشامل في أصول الدين.

٢ - البرهان في أصول الفقه.

٣ - تلخيص الشريب.

٤ - الإرشاد.

٥ - العقيدة النظامية.

٦ - غياث الأمم.



وغير ذلك مما سماه ولم يتمه، وكذلك وفاته بمراتب كثيرة فمن ذلك قول بعضهم:

قلوب العالمين على المعالي	وأهـام الـورى شـبه الـيـالي
أهـمـر غـصـن أهـل العـلم يـوماً	وقـد مـات الإـمام أو المعـالي

## خطبة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله.

الحمد لله باري السم، ومحبي الرمم؛ ومقدر القسم، ومفرق الأمم إلى الهداية للطريق  
الأمم، والمخذلان باقتراف للزلل واللمم؛ موضح الحق بواضحات الدلائل، ومزهق الكفر والباطل،  
ومبتعث الرسول ﷺ، على حين ضلال من الخلق وفور من الحق، بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله  
يلذنه وصراجاً منيراً.

هذا، ولما رأينا أدلة التوحيد عصاماً للتسديد، ورباطاً لأسباب التأيد؛ وألفينا الكتب  
المبسوطة المحتوية على القواطع الساطعة، والبراهين الصاعدة، لا تنهض لدركها همم أهل هذا  
الزمان؛ وصادفنا المعتقدات عريّة عن قواطع البرهان؛ رأينا أن نسلك مسلكاً يشتمل على الأدلة  
القطعية، والقضايا العقلية، متعلّياً عن رتب المعتقدات، منقطعاً عن جلة المصنغات. والله ولي  
الإعانة والتوفيق، وهو بالفضل حقيق.



مركز تحقيقات علوم وادب اسلامی



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد ملی

## باب

### في أحكام النظر

أول ما يجب على العاقل البالغ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم. والنظر في اصطلاح الموحدين، هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن. ثم ينقسم النظر قسمين: إلى الصحيح، وإلى الفاسد؛ والصحيح منه كل ما يؤدي إلى العثور على الوجه الذي يدل الدليل؛ والفاسد ما عداه. ثم قد يفسد النظر بحيلته عن سنن الدليل أصلاً، وقد يفسد مع استناده للسداد أولاً لطوره قاطع.

فإن قيل: قد أنكرت طائفة من الأوائل إفضاء النظر إلى العلم، وزعموا أن مدارك العلوم الحواس، فكيف السبيل إلى مكالتهم؟ قلنا: الوجه أن نقسم الكلام عليهم، فنقول: هل ترصمون أنكم عالمون بفساد النظر، أو تستريون فيه؟ فإن قطعوا بفساد النظر، فقد ناقضوا نص مذهبهم في حصر مدارك العلوم في الحواس، إذ العلم بفساد النظر خارج عن قبيل المحسوسات.

ثم نقول: أعلمتم بفساد النظر ضرورة، أم علمتموه نظراً؟ فإن زعموا أنهم علموه ضرورة كانوا مباهتين، ثم لا يسلمون عن مقابلة دعواهم بتقيضها. وإن زعموا أنهم أدركوا فساد النظر بالنظر، فقد ناقضوا كلامهم؛ حيث نفوا جملة النظر وقضوا بأنه لا يؤدي إلى العلم، ثم تمسكوا بنوع من النظر، واعترفوا بكونه مفضياً إلى العلم.

وإن قالوا: أنتم إذا أثبتم النظر وادعيتكم أداه إلى العلم، أنستون دعواكم إلى الضرورة، أو تستندونها إلى النظر؟ فإن ادعيتكم الضرورة لزمكم ما ألزمتونا وانعكس عليكم مرامكم؛ وإن حكمتكم بصحة النظر بالنظر فقد أثبتم الشيء بنفسه، وذلك مستحيل. قلنا: كلامكم هذا يفيدكم شيئاً، أو لا يفيدكم شيئاً أصلاً؟ فإن زعموا أنه لا يفيد علماً ولا يجلب حكماً، فقد اعترفوا بكونه لغواً، وكفونا مثونة الجواب.

وإن زعموا أنه يفيد العلم بفساد دليلنا، فقد تمسكوا بضرب من النظر في سياق إنكار جميعه. وإن قالوا: غرضنا مقابلة الفاسد بالفاسد، ردنا عليهم التقسيم، وقلنا: معارضة الفاسد بالفاسد من وجوه النظر. ثم نقول: لا بُد في إثبات جميع أنواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره، وهذا كالعلم يتعلق بالمعلومات ويتعلق بنفسه؛ إذ بالعلم يُعلم العلم، كما به يُعلم سائر المعلومات.

وإن قال السائل: لست قاطعاً بطلان النظر فبطلد عليّ تقسيمكم، وإنما أنا مستريب مسترشد؛ فالوجه أن يقال لمن رام إرشاداً: مسيلك أن تنظر في الأدلة نظراً قوياً، وتنهج فيها نهجاً مستقيماً؛

فإذا صح منك النظر، واشتدَّت<sup>(١)</sup> منك العبر، أفضت بك إلى العلم. وإن نظر كما رسم له، وأنكر أداء صحيح النظر إلى العلم، فقد تبين عناده، وسقط استرشاده.

## فصل

النظر بضاد العلم بالمنظور فيه، وبضاد الجهل به، والشك فيه. فوجه مضادته للعلم أنه بحث عنه وابتهاء توصل إليه، وذلك يناقض تحقق العلم، إذ الحاصل لا يُبتنى. وسبيل مضادته للجهل، أن الجهل اعتقاد يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به، والموصوف به مصمم عليه، وذلك يناقض التطلب والبحث. والشكك تردد بين معتقدين، والنظر بُنية للحق. فهو إذاً مضاد للعلم وجملته أضداده.

## فصل

النظر الصحيح إذا تم على سداد، ولم تعفه آفة تنافي العلم، حصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرُّم النظر. ولا يتأنى من الناظر جهل بالملكول عقيب النظر مع ذكره له، ولا يولد النظر العلم، ولا يوجب له إيجاب العلة معلولها. وزعمت المعتزلة<sup>(٢)</sup> أنه يولده. ووافقونا على أن تذاكر النظر لا يولد العلم، وإن كان يتضمنه. وسيرد أصل التولد في موضعه إن شاء الله عز وجل.

فإن قالوا: إذا كان النظر لا يولد العلم، ولا يوجب له إيجاب العلة معلولها، فما معنى تضمنه له؟ قلنا: المراد بذلك أن النظر الصحيح إذا استبق، وانضت الآفاق بعده، فيتبين عقلاً ثبوت العلم بالمنظور فيه؛ فتبوتهما كذلك حتم من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يوجده أو يولده، فسيبيلهما كسبيل الإرادة لشيء مع العلم به، إذ لا يتحقق إرادة الشيء من غير علم به. ثم تلازمهما لا يقضي بكون أحدهما موجدًا، أو موجبًا، أو مولدًا.

## فصل

النظر الصحيح يتضمن العلم كما سبق، والنظر الفاسد لا يتضمن علماً، وكما لا يتضمنه فكذلك لا يتضمن جهلاً ولا ضدًا من أضداد العلم سواء؛ فإن النظر الصحيح يطلع الناظر على وجه

(١) اشتدَّت الشيء أي استقام.

(٢) رأسهم واسل بن عطية الغزالي، أول من أظهر القول بالمتزلة بين المتزنتين، فطرد الحسن البصري من مجلسه فاعتزل إلى سلوية من سوري مسجد البصرة قبل له ولائها (ممتزلة). ولد سنة ٨٠ هـ وتوفي سنة ١٣١ هـ. انظر الفرق بين الفرق.



الدليل المقتضي للمعلم بالمدلول. وإذا فسد النظر بمصادفة الشبهة، فليس للشبهة وجه متعلق باعتقاد على التحقيق؛ إذ لو كان للشبهة وجه متعلق باعتقاد على التحقيق، لكان دليلاً، ولكان الاعتقاد علماً.

ومما يوضح ذلك، أن الدليل لما دل بصفته النفسية، دل كل من أحاط به علماً على مدلوله؛ فلو كان للشبهة وجه أيضاً، لقاد العالم بحقيقة الشبهة إلى الجهل، وليس الأمر كذلك.

## فصل

الأدلة هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراباً، وهي تنقسم إلى العقلي والسمعي.

فأما العقلي من الأدلة، فما دل بصفة لازمة هو في نفسه عليها، ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله؛ كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتضى يخصه بالوجود الجائر، وكذلك الإتيان والتخصيص الدالان على علم المتن وإرادة المخصص.

والسمعي، هو الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه.



النظر الموصل إلى المعارف واجب، ومدرك وجوبه الشرع، وجملة أحكام التكليف متلفة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية.

وذهبت المعتزلة إلى أن العقل يتوصل به إلى درك واجبات، ومن جعلتها النظر، فيعلم وجوبه عندهم عقلاً، وستأتي المسألة إن شاء الله عز وجل، ولكننا نذكر منها طرفاً يختص بالنظر.

فإن قالوا: إذا نفيت مدرك وجوب النظر عقلاً، ففي مصيركم إلى ذلك إبطال تحدي الأنبياء عليهم السلام، واتحسام سبيل الاحتجاج؛ فإنهم إذا دهموا الخلق إلى ما ظهر من أمرهم، واستدعوا منهم النظر فيما أبدوه من المعجزات، وخصصوا به من الآيات، فيقال لهم: لا يجب النظر إلا بشرع مستقر، وتكليف ثابت مستمر، ولم يثبت بعد عندنا شرع تتلقى منه الواجبات؛ فيحملهم هذا الاعتقاد على الإضراب عن الرشاد، والتمادي في الجحود والعناد.

قلنا: هذا الرأي الذي ألزمتونا في الشرع المتقول ينعكس عليكم في قضايا العقول؛ فإن الموصل إلى العلم بوجوب النظر من مجاري العبر، وعندكم أن العاقل يخطر له تجويز ممانع يطلب منه معرفته وشكره على نعمه، ولو عرفه لنجا ورجا الثواب الجزيل، ولو كفر واستكبر لنصدي لاستحقاق العقاب الويل.

فإذا تقابل عنده الجائزان، وتعارض لديه الاحتمالان، وهو يتوقع في التمسك بأحدهما التعرض للنعيم المقيم، ويرقب في ملابسة الثاني استيجاب العذاب الأليم، فالمقل يقضي باختيار سبيل النجاة، وإثارة تجنب المهلكات. فإذا كان السبيل المفضي إلى العلم بوجوب النظر اختلاج الخواطر في النفس، وتعارض الجائزات في المحسوس، فمن ذهل عن هذه الخواطر، وغفل عن هذه الضمائر، فلا يكون عالماً بوجوب النظر.

ويلزم الخصوم في مدارك العقول، عند الغفلة والذهول، ما ألزمونا في مقتضى الشرع المنقول. وما ألزمناهم من فرض الكلام عند عدم الخاطرين يناظر ادعاء النبوة مع عدم المعجزة، فلزمهم العكس ولم يلزمنا ما قالوه فإن المعجزة إذا ظهرت وتمكن العاقل من دركها، كانت بمثابة جريان الخاطرين على زعم الخصم؛ فإذا جرى، فإمكان النظر في اختيار أحدهما كإمكان النظر في المعجزة عند ظهورها.

ثم نقول: شرط الوجوب عندنا، ثبوت السمع الدال عليه، مع تمكن المكلف من الوصول إليه. فإذا ظهرت المعجزات، ودلت على صدق الرسل الدلالات، فقد تقرر الشرع واستمر السمع المنبئ عن وجوب الواجبات وحظر المحظورات. ولا يتوقف وجوب الشيء على علم المكلف به، ولكن الشرط تمكن المخاطب من تحصيل العلم به.

فإن قيل: ما الدال على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع؟ قلنا: أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى، واستبان بالمقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب.

## باب

### حقيقة العلم

العلم معرفة المعلوم على ما هو به، وهذا أولى في رزم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابنا في حد العلم؛ منها قول بعضهم: العلم تبين المعلوم على ما هو به؛ ومنها قول شيخنا رحمه الله: العلم ما أوجب كون محله عالماً؛ ومنها قول طائفة: العلم ما يصح ممن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه.

فأما قول من قال: هو تبين المعلوم على ما هو به، فمرغوب عنه، إذ التبين ينشأ عن الإحاطة بالمعلوم عن جهل أو غفلة، إذ يقول من علم ما لم يكن عالماً به: قد تبينته، وغرضنا من الحد ذكر ما يشتمل على العلم القديم والحادث.

ولا نرتضي أيضاً حد العلم بأنه الذي أوجب لمحلّه كونه عالمياً فإن الغرض من الحدود تبين المقصود، وهذا فيه إجمال، إذ قد يجري عروضه ومثله في كل معنى يسأل المرء عن حده.

ولا يصح أيضاً تحديد العلم بما يصح من الموصوف به الإحكام، فإن العلم بالمستحيلات والقديم والموجودات الباقية، لا يصح من الموصوف بها الإحكام، وإنما يندرج تحت ما قاله هذا المقاتل ضرب واحد من العلوم، وهو العلم بالإتقان والإحكام.

وأما أوائل المعتزلة فقد قالوا في حد العلم، هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس. فأبطل عليهم حينهم باعتقاد المعتقد ثبوت الصانع؛ فإنه اعتقاد المعتقد على ما هو به مع سكون النفس إلى المعتقد، ثم هو ليس بعلم. فراد المتأخرون فقالوا: هو اعتقاد الشيء على ما هو به، مع توطين النفس إلى المعتقد إذا وقع ضرورة أو طرأ. وهذا يطل بالعلم بأن لا شريك لله تعالى، والعلم بالمستحيلات، كاجتماع المتضادات وبحوها، فهذه وبحوها علوم، وليست علوماً بأشياء. إذ الشيء هو الموجود عندنا، وهو الموجود والمعنوم الذي يصح وجوده عندهم فقد شملت علوم عن الحد.

## فصل

العلم ينقسم إلى القديم والحادث. فالعلم القديم صفة الباري تعالى القائم بملكه، المتعلق بالمعلومات غير المنتهية، الموجب للرب سبحانه وتعالى حكم الإحاطة المتفلس عن كونه ضرورياً أو كسبياً.

والعلم الحادث ينقسم إلى الضروري، والسببي، والكسبي. فالضروري هو العلم بالحادث غير المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة، والسببي كالضروري غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة، وقد يسمى كل واحد من هذين القسمين باسم الثاني. ومن حكم الضروري في مستقر العادة أن يتوالى فلا يتأني الانمكاك عنه والنشكث فيه؛ وذلك كالعلم بالمدركات، وعلم المرء بنفسه، والعلم باستحالة اجتماع المتضادات وبحوها. ولعلم الكسبي هو العلم بالحادث المقدور بالقدره الحادثة. ثم كل علم كسبي نظري، وهو الذي يتضمنه النظر الصحيح في الدليل.

هنا، ما استمرت به العادة، وفي المقدور إحداث علم وإحداث القدره عليه من غير تقديم نظر، ولكن العادة مستمرة على أن كل علم كسبي نظري.

## فصل

للعلم أصدقاء تخصها، وأصدقاء تصادها ونصاد غيرها. فأما الأصدقاء الخاصة، فمنها الجهل، وهو اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو به؛ ومنها الشك، وهو الاسترابة في معتقدين فصاعداً من غير

ترجيح أحدهما على الثاني؛ ومنها الظن، وهو كالشك في التردد، إلا أنه يترجح أحد المعتقدين في حكمه. والأضداد العامة كالموت، والنوم، والعصاة، والغشبية؛ فهذه المعاني تضاد العلوم، وتضاد الإرادة، وتضاد أخلاقها.

## فصل

العقل علوم ضرورية. والدليل على أنه من العلوم الضرورية، استحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم.

فإن قيل: المانع من كون العقل خالياً عن العلوم كونه مشروطاً بثبوت صروب منها، كالإرادة المشروطة بالعلم بالمراد قلنا: غرضنا أن نتعرض للعقل المشروط في التكليف، إذ العاري منه لا يحيط علماً بما يكلف. فإذا افتقر التكليف إلى إحاطة المكلف بما كلف، ولا يحيط بذلك إلا بعد حصول علوم بمعلومات هي أصول النظر، ولا يتقدم الوصول إلى العلم بالتكليف دونها، فقصدنا ضبط تلك العلوم التي مشروط تقديمها على ابتداء النظر، وسماها عقلاً؛ وتبين الغرض من العقل يدراً السؤال. ولنا ننكر كون العقل من الأنقاط المشتركة المنقسمة إلى معارف، وغرضنا ما ذكرناه.

وليس العقل من العلوم النظرية، إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل، وليس العقل جملة العلوم الضرورية، فإن الضرير ومن لا يدرك ينصف بالعقل مع انتهاء علوم ضرورية عنه. فاستبان بذلك أن العقل بعض من العلوم الضرورية، وليس كلها.

وسيل تعيينه والتعويض عليه أن يقال: كل علم لا يحلو العاقل منه حد الذكر فيه، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل، فهو العقل ويخرج من مقتضى السبر أن العقل علوم ضرورية بتجويز الجائزات واستحالة المستحيلات؛ كالمعلم باستحالة اجتماع المتضادات، والمعلم بأن المعلوم لا يخلو عن النفي أو الإثبات، والمعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم.

## باب

### القول في حدث العالم

اعلموا أرشدكم الله أن الموحدين تواطأوا على عبارات في أعراضهم، ابتغاء مهم لجمع المعاني الكثيرة في العبارات الوجيزة.

فمما يستعملونه، وهو منطوق به لغة وشرعاً، العالم، وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته. ثم العالم جواهر وأعراض، فالجوهر هو المنحيز وكل ذي حجم منحيز؛ والعرض هو المعنى

القائم بالجواهر، كالألوان والطعوم والروائح، والحياة والموت، والمعلوم والإرادات والقدر، القائمة  
بالجواهر.

ومما يطلقونه الأكران؛ وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ويجمعها ما يخص  
الجواهر بمكان أو تقدير مكان.

والجسم في اصطلاح الموحدين المتألف؛ فإذا تألف جوهرا كانا جسماً، إذ كل واحد  
مؤلف مع الثاني.

ثم حدث الجواهر بيني على أصول؛ منها إثبات الأعراض؛ ومنها إثبات حدوثها، ومنها إثبات  
استحالة تعري الجواهر عن الأعراض، ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها. فإذا ثبت هذه  
الأصول، ترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث، وما لا يسبق الحوادث حادث.

فأما الأصل الأول، فقد أنكرته طوائف من الملحفة، وهو إثبات الأعراض، وزعموا أن لا  
موجود إلا الجواهر. والدليل على إثبات الأعراض أننا إذا رأينا جوهراً ساكناً، ثم رأيناه متحركاً  
مختصاً بالجهة التي انتقل إليها، مفارقاً للتي انتقل عنها، فعلى اضطرار نعلم أنه اختصاصه بجهة من  
الممكنات وليس من الواجبات، إذ لا يستحيل تقدير بقاء الجواهر في الجهة الأولى. والحكم الجائر  
ثبوته والجائر انتفاؤه، إذا تخصص بالثبوت بدلاً من الانتفاء المجوز، اضطر إلى مقتضى يقتضي له  
الاختصاص بالثبوت، وذلك معلوم أيضاً على البديهية.

فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضي من أن يكون نفس الجواهر، إذ لو كان كذلك لاختص بالجهة  
التي فرضنا الكلام فيها ما دامت نفسه، ولاستحال عليه الزوال عنها والانتقال إلى غيرها، فثبت أن  
المقتضي زائد على الجواهر. ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون علماً، إذ لا فرق بين نفي المقتضي  
وبين تقدير مقتضى نفي. فإذا صح كون المقتضي ثباتاً زائداً على الجواهر، لم يخل من أن يكون مثلاً  
له أو خلافاً. ويبطل أن يكون مثلاً له فإن مثل الجواهر جواهر، ولو اقتضى جواهر اختصاصاً لجواهر  
غيره بجهة لاستحال اختصاصه بتلك الجهة، مع تقدير انتفاء الجواهر الذي قلناه مقتضياً، وليس الأمر  
كذلك. ثم ليس أحد الجواهرين بأن يكون مقتضياً اختصاصاً أولى من الثاني.

فإذا ثبت المقتضي الزائد على الجواهر، وتقرر أنه خلافاً، لم يخل من أن يكون فاعلاً مختاراً،  
أو معنى موجباً، فإن كان معنى موجباً، تعين قيامه بالجواهر المختص بجهة، إذ لو لم يكن له به  
اختصاص لما كان يلزمه الحكم له أولى من إيجابه لغيره. والذي وصفناه هو المفروض الذي لبتغيته.

وإن قدر مقدر المخصص فاعلاً، والكلام في جواهر مستمر الوجود، كان ذلك محالاً؛ إذ  
الباقي لا يفعل، ولا بد للفاعل من فعل. فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض؛ وهو من أهم  
الأعراض في إثبات حدث العالم.

والأصل الثاني، إثبات حدث الأعراض، والمفروض من ذلك يترتب على أصول. منها إيضاح

استحالة عدم القديم، ومنها استحالة عدم قيام الأعراس بأنفسها واستحالة انتقالها، ومنها الرد على القائلين بالكمون والظهور. والأولى أن يتردد دلالة في حدث الأعراس.

ونورد هذه الأصول في معرض الأمثلة، وثبت المقاصد منها في معرض الأجوبة، فنقول:

الجوهر الساكن إذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة، ودل طروءها على حدوثها، وانتفاء السكون بطروءها يقضي بحدث السكون إذ لو ثبت نفسه لاستحال عدمه.

فإن قيل: يتم تكرون على من يرعى أن الحركة كانت كامنة في الجوهر، ثم ظهرت وانكمن لظهورها السكون؟ قلنا: لو كان كذلك لاجتمع الصدان في المحل الواحد، وكما يعلم استحالة كون الشيء متحركاً ساكناً، فكذلك يعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون.

ثم لو ظهرت الحركة والسكون مرة واستكثت أخرى، لكان ذلك اعتوار حكيم عليه، وذلك يتضمن ثبوت معينين، ينتمي أحدهما كون الحركة بادية، وينتمي الآخر كونها مستكنة خافية، فإن الدال على إثبات الأعراس تناوب الأحكام وتعاقد على الجواهر.

ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكمون معينين، ظهورهما عند ظهور أثرهما، ككمونيهما عند كمون أثرهما، ويتسلسل القول في ذلك. ثم الحركة توجب كون محلها متحركاً لعينها، فلو جاز ثبوتها من غير أن توجب حكمها للزم تجويز ذلك أساساً فيها، وذلك يقلب جنسها، ويحيل حقيقة نفسها.

## فصل

فإن قيل: ما الدليل على استحالة عدم القديم؟ قلنا: الدليل عليه أن عدمه في وقت معروض يستحيل أن يكون واجباً، حتى يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلي فيه، وهذا معلوم بطلانه ببديهة العقل. فلو قُدر في وقت مفروض عدم جائز، مع تجويز استمرار الوجود بدلاً عنه من غير مقتض، كان ذلك محالاً؛ إذ الجائز يقتضي مقتض، والعدم نفي محض يستحيل تعليقه بفاعل مخصص ويستحيل أيضاً حمل العدم على طريان ضد، فإن الطارئ ليس هو بمضادة القديم أولى من القديم بمنع ما قُدر ضداً له من الطروء.

ولا يجوز استناد عدم القديم إلى انتفاء شرط من شرائط استمرار وجود القديم، إذ لو قُدر لوجود القديم شرط لكان قديماً مفتقراً لعدمه لو قُدر، لي مقتض، ثم يتسلسل القول.

فإن قيل: أحد أركان الدليل على حدث الأعراس مني على منع انتقالها، فما الدليل على مع انتقالها؟ إذ للقاتل أن يقول: الحركة الطارئة على جوهر منتقلة إليه من جوهر آخر. فالجواب أن الحركة حقيقتها الانتقال، فينبغي أن تقتضي ما وُجدت انتقال جوهر بها، ولو انتقلت من جوهر إلى آخر للزم طريان حالة عليها لا تكون فيها انتقالاً، ودئت قلب لجنسها، وانتقال الأجناس محال؛ ولو

لنقل الانتقال، وذلك يفضي إلى ما لا يتأخر، فقد ثبت بمجموع ما ذكرناه حدث الأعراض والأصول المرتبطة به.

وأما الأصل الثالث، فهو تبين استحالة تعري الجواهر عن الأعراض، فالذي صار إليه أهل الحق: أن الجوهر لا يحلو عن كل جنس من الأعراض وعن جميع أصلاته، إن كانت له أصلات، وإن كان له ضد واحد، لم يخل الجوهر عن أحد الضدين، فإن قلنا عرض لا ضد له، لم يخل الجوهر عن قول واحد من جنسه.

وجوزت الملحنة خلو الجواهر عن جميع الأعراض. والجواهر في اصطلاحهم تسمى الهيولى والأعراض تسمى الصورة. وجوز الصالح<sup>(١)</sup> الخلو عن جملة الأعراض ابتداءً. ومنع المصريون من المعتزلة العزو عن الأكوان، وجوزوا الخلو عن ما عندها، وقال الكمي<sup>(٢)</sup> ومثبعوه: يجوز الخلو عن الأكوان ويمتنع العزو عن الأكوان. وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العزو عن الأعراض، بعد قبول الجواهر لها. فيفرض الكلام مع الملحنة في الأكوان، فإن القول فيها يستند إلى الضرورة، فإننا ببنية العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة.

ومما يوضح ذلك، أنها إذا اجتمعت فيما لم يزل فلا يقرر في العقل اجتماعها إلا عن افتراق سابق، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع؛ وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها، اضطرونا إلى العلم بأن الافتراق مسبق باجتماع.

وغرضنا في روم إثبات حدث العالم يتضح بثبوت الأكوان. فإن حاولنا ردأ على المعتزلة فيما خالفونا فيه تمسكاً بنكتتين: إحداهما الاستشهاد بالإجماع على امتناع العزو عن الأعراض بعد الانصاف بها.

فنقول: كل عرض باق، فإنه يتنفي عن محله بطريان ضد فيه. ثم الضد إنما يطرأ في حال عدم المتصفي به على رعمهم، فإذا انتفى البياض فهلا جاز أن لا يحدث بعد لنتفاته لون، إن كان يجوز تقدير الخلو من الألوان ابتداءً، ونطرد هذه الطريقة في أحناس الأعراض.

ونقول أيضاً: الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى، أنه لو قامت به لم يخل عنها، وذلك يفضي لحديثه، فإذا جور المحصم عزو الجوهر عن الحوادث، مع قبوله لها صحة وجوازاً، فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبور الباري تعالى للحوادث.

والأصل الرابع، يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها. والاعتناء بهذا الركن حتم، فإن إثبات العرض منه يزعم جملة مذاهب الملحنة. فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو

(١) هو صالح بن مسرج النخعي، كان خارجياً ومن مشيخ المعتزلة، كل عام ٧٦ هـ. انظر الفرق بين الفرق.

(٢) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكمي، شيخ من شيوخ المعتزلة، كان رأساً لطائفة منهم سموها «الكمية» نسبة إليه. توفي عام ٣١٩ هـ. انظر شذرات الذهب ٢/٢٨١.

عليه، ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير ممتنع، فكل ذلك مسبوق بمثله، وكل ولد مسبوق بوالده، وكل زرع مسبوق ببذر، وكل بيضة مسبقة بدجاجة.

فنقول: موجب أصلكم يقضي بدخول حوادث لا نهاية لأعدادها، ولا غاية لأحاديثها، على التعاقب في الوجود، وذلك معلوم بطلانه بأوائل «مقول»، فإما نعرض القول في الدورة التي نحن فيها. وتقول: من أصل الملحدة، أنه انفصلى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها، وما انتهت عنه النهاية يستحيل أن يصرم بالواحد على إثر الواحد؛ فإذا انصرفت الدورة التي قبل هذه الدورات، أذن انقضاؤها وانتهائها بتأنيها، وهذا لقدركم في غرضنا.

فإن قيل: مقام أهل الجنان مؤبد مسرمد، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها، قلنا: المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتأخره أحاداً على التوالي، وليس في توقع الوجود في الاستقبال والمآل قضاء بوجود ما لا يتأخره، ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري تعالى ما لا يحصره عدد ولا يحصيه أمد، والذي يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ما له أول، وإثبات الحوادث مع هي الأولية ناقص، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر.

وضرب المحصلون مثالين في الوجهين، فقالوا: مثال إثبات حوادث لا أول لها، قول القائل لمن يخاطبه: لا أعطيك درهماً إلا وأعطيت قبله ديناراً، ولا أعطيت ديناراً إلا وأعطيت قبله درهماً، فلا يتصور أن يعطي على حكم شرطه ديناراً ولا درهماً.

ومثال ما ألزمونا، أن يقول القائل: لا أعطيت ديناراً إلا وأعطيت بعده درهماً، ولا أعطيت درهماً إلا وأعطيت بعده ديناراً، فيتصور منه أن يجري على حكم الشرط.

فإذا ثبت بما ذكرناه، الأعراض وحدوثها، واستحالة تعزّي الجواهر عنها، واستنادها إلى أول، فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجوهر لا تسبقها، وما لا يسبق الحوادث حادث على الاضطراب من غير حاجة إلى نظر واعتبار.

وهذه التلمع كافية في إثبات حدث الجوهر والأعراض، ونحن بعد ذلك بوضع الطريق الموصل إلى العلم بالصانع، وبالله التوفيق.

## باب

### القول في إثبات العلم بالصانع

إذا ثبت حدث العالم، وتبين أنه مفتوح الوجود، فالحوادث جائز وجوده وانقضاؤه، وكل وقت صادقه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات، ومن الممكنات استخار وجوده عن وقته.



بساعات. فإذا وقع الوجود الجائر بدلاً عن استمرار العدم المجوز، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص حصصه بالوقوع. وذلك أرشدكم الله مستعين على الضرورة، ولا حاجة فيه إلى سبر العبر والتمسك بسبيل النظر.

ثم إذا وضح افتقار الحادث إلى مخصص على الجملة، فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجباً لوقوع الحادث بمثابة العلة الموجبة معلولها، وإما أن يكون طبيعة كما صار إليه الطائميون، وإما أن يكون فاعلاً مختاراً

وباطل أن يكون جارياً محرى العبد، فإن العلة توجب معلولها على الاقتران. فلو قدر المخصص علة لم يخل من أن تكون قديمة أو حديثة؛ فإن كانت قديمة فيجب أن توجب وجود العالم أزلاً، وذلك يفضي إلى القول بقدم العالم، وقد أقمنا الأدلة على حذو؛ وإن كانت حديثة افتقرت إلى مخصص، ثم يتسلل القول في مقتضى المقتضي.

ومن زعم أن المخصص طبيعة فقد أحال بما قال فإن الطبيعة عند مشيها توجب آثارها إذا ارتفعت الموانع، فإن كانت الطبيعة قديمة، فنقص بقدم العالم، وإن كانت حديثة، فلتكن مفتقرة إلى مخصص وهذا القدر كاف في الرد على هؤلاء، ولعلنا نرد على الطائمين بعد ذلك إن شاء الله عز وجل.

فإن نزل أن يكون مخصص الحادث علة توجب، أو طبيعة توجده بنفسها لا على الاختيار، فيتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث يعمل لها على الاختيار، مخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات.

وإذا أحاط العاقل بحديث العالم، واستبان أن له صانعاً، فيتميم عليه بعد ذلك النظر في ثلاثة أصول، يحتوي أحدها على ذكر ما يجب لله تعالى من الصفات، والثاني يشتمل على ذكر ما يستحيل عليه، والثالث ينطوي على ذكر ما يجور من أحكامه وتنصرم بذكر هذه الأصول قواعد العقائد إن شاء الله.

## باب

### القول فيما يجب لله تعالى من الصفات

اعلم أن صفاته سبحانه؛ منها نفسية، ومنها معنوية وحقيقة صفة النفس، كل صفة إثباتية لنفسه، لازمة ما بقيت النفس، غير معللة بعلة قائمة بالمرصوف.

والصفات المعنوية: هي الأحكام الثابتة للموصوف بها، معللة بعلة قائمة بالمرصوف.

وتبين القسمين بالمثل أن كون الجوهر متحيراً هو: صفة إثبات لازمة للجوهر ما استمرت

نفسه، وهي غير معللة بزائد على الجوهر، فكذلك من صفات النفس؛ وكون العالم عالماً، معلل بالعلم القائم بالعالم، فكذلك هذه الصفة وما يظاهرها في عرضنا من الصفات المعنوية وسيلنا أن نتعرض في هذا المبحث لإثبات العلم بالصفات النفسية الثابتة للباري تعالى، وتفتحها بالنظر في ثبوت وجوده.

فإن قال قائل: قد دللت فيما قدمتم على العلم بالصانع، فبم تنكرون على من يقدر الصانع عدماً؟ قلنا: العدم عندنا نفي محض وليس المعدوم على صفة من صفات الإثبات، ولا فرق بين صانع منفي، وبين تقدير للصانع متناً من كل وجه؛ بل نفي الصانع وإن كان باطلاً بالدليل القاطع، فالقول به متناقض في نفسه، والمصير إلى إثبات صانع منفي متناقض وإنما يلزم القول بالصانع المعدوم المعتزلة، من حيث أشتوا للمعدوم صفات الإثبات، وقصروا بأن المعدوم على خصائص الأجسام

والوجه المرضي أن لا يعد الوجود من الصفات، فإن الوجود نفس الذات، وليس بمثابة التحيز للجوهر، فإن التحيز صفة رائدة على ذات الجوهر، ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مريد. والأئمة رضي الله عنهم متوسعون في عد لوجود من الصفات، والعلم به علم بالذات.

## فصل

### الدليل على قدم الباري تعالى

فإن قيل: ما الدليل على قدم الباري تعالى بعد ثبوت العلم بوجوده، وما حقيقة القدم أولاً؟ قلنا: ذهب بعض الأئمة إلى أن القديم هو الذي لا أول لوجوده

وقال شيخنا<sup>(١)</sup> رحمه الله عليه: كل موجود استمر وجوده وتقدم زماناً متطاولاً، فإنه يسمى قديماً في إطلاق اللسان، قال الله تعالى ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَلْعُجُوبِ الْقَدِيمِ﴾ (سورة هـ ٣٩)

وغرضنا نصيب الدليل على أن وجود القديم غير مفتوح، والدليل عليه أنه لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث، وكذلك القول في محدثه، ويساق ذلك إلى إثبات حوادث لا أول لها، وقد سبق إيضاح بطلان ذلك.

فإن قيل: في إثبات موجود لا أول به إثبات أوقات متعاقبة لا نهاية لها، إذ لا يعقل استمرار وجود إلا في أوقات، وذلك يؤدي إلى إثبات حوادث لا أول لها؛ قلنا: هذا رتل ممن ظنه، فإن الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجوداً، وكل موجود أصيغ إلى مقارنة موجود به فهو وقته، والمستمر في العادات التعبير بالأوقات عن حركات سلك، وتعاقب الجديدين

(١) هو أبو القاسم عبد الجبار بن علي الأسمراني تلميذ أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الأسمراني، الذي تخرج على أبي الحسن الباهلي تلميذ أبي الحسن لأشعري. انظر مقدمة الشيخ الكوثري للفتاوى النظامية ط القاهرة عام ١٩٤٨ ص ٦

فإذا تبين ذلك في معنى الوقت، فليس من شرط وجود الشيء أن يقارنه موجود آخر، إذا لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية، ولو افتقر كل موجود إلى وقت، وقدرت الأوقات موجودة، لافتقرت إلى أوقات، وذلك يجر إلى جهالات لا يتحدها عاقل، والباري سبحانه قبل حدوث الحوادث مفرد بوجوده وصفاته، لا يقارنه حادث.

## فصل

الباري سبحانه وتعالى قائم بنفسه، متعالٍ عن الافتقار إلى محل يحله أو مكان يقفه. واحتلت عبارات الأئمة رحمهم الله تعالى، في معنى القائم بالنفس؛ فمهم من قال: هو الموجود المستغني عن المحل، والجوهر على ذلك قائم بنفسه؛ وقال الأستاذ الإمام أبو إسحاق رحمه الله<sup>(١)</sup>. القائم بالنفس هو الموجود المستغني عن المحل والمحصص؛ وذلك يختص عنده بالباري تعالى، إذ الجوهر، وإن لم يفتقر إلى محل يحله، فقد افتقر وجوده ابتداءً إلى مخصص قادر.

والحرص المعني من هذا الفصل، هو إقامة الدليل على تقدس الرب تبارك وتعالى عن الحاجة إلى محل. والدليل عليه أنه لو حل محلاً، وافتر وجوده إليه، لكان المحل قديماً ولكان هو صفة له، إذ كل محل موصوف بما قام به، والصفة يستحيل أن تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني. وسنين وجوب انتصاف الباري بكونه حياً عالمياً قادراً [

## فصل

من صفات نفس القديم تعالى مخالفته لمحوادث، فالرب تعالى لا يشبه شيئاً من الحوادث، ولا يشبهه شيء منها.

ولا بد في صدر هذا الفصل من التنبيه على حقيقة المثليين والمخالفين. فالمثلان كل موجودين سد أحدهما مسد الآخر، وربما قيل في أحدهما. هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل، والأولى العبارة الأولى. والمختلفان كل موجودين ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للثاني.

ودع ابن الجبائي<sup>(٢)</sup> ومتأخرو المعتزلة إلى أن المثليين هما الشيئان المشتركان في أخص الصفات. ثم قالوا: الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات غير المعللة؛

(١) هو الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني الملقب بركن الدين، له كتاب جليل وقيم هو جامع الحاوي في أصول الدين والرد عن الملحطين، توفي عام ٤١٨ هـ انظر ابن خلكان.

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي وأتباعه البهشيون مات ببغداد عام ٣٢١ هـ انظر طبقات المعتزلة ص ٩٤ - ٩٦.

وعلى هذا المنحى نوا كبراً من الأهواء، وهو باطل. فإن الأخص لو أوجب الاشتراك فيه الاشتراك في سائر الصفات النفسية، لامتنع مشاركة الشيء خلافه في صفات العموم، إذ هما غير مشتركين في الأخص، فإذا فقدت العلة لزم انتفاء المعلول. وقد علمنا أن السواد المخالف للحركة بالأخص مشارك لها في الحدث والوجود والعرضية وغيرها، فيبطل تعليل التماثل في الصفات بالاشتراك في الأخص. ومما يبطل ذلك، أن الشيء عندهم يماثل مثله بما يخالف به خلافه. ثم العلم مخالف للقدرة في كونه علماً على الضرورة، ومنكر ذلك جاحد لها، وذلك يبطل المصير إلى أن المخالفة والمماثلة تقعان بالأخص.

فالوجه بعد بطلان اعتبار الأخص تعليلاً به، أن نقول: لا بد من رعاية جمع صفات النفس في تبين المماثلة، وقد بطل التعليل شيء منها، فلا وجه إلا ذكر جميعها. وقد نقضت المعتزلة أصلها، حيث أثبتوا للباري سبحانه وتعالى إرادة حادثة، يستحيل عليها القيام بالمحال، وقصوا بأنها مثل لإرادتنا القائمة بالمحل، وهذا اعتراف بالاشتراك في الأخص من غير وجوب الاشتراك في سائر الصفات.

## فصل

فإن قيل: هل يجوز أن يستبد أحد المثليين بحكم من ماثله؟ أم هل يجوز أن يشارك أحد المخالفين في حكم ما يخالفه؟ قلنا: هذا السؤال يشتمل على مسألتين

فأما الأولى، فالجواب عنها أن الشيء لا يستبد بصفة يقس عن مثله، ويجوز أن يتعدد بصفة معنى وقوعاً بحوز مثله على ماثله

وبيان ذلك بالمثال أن الجواهر متماثلة لاستوائها في صفات الأنفس، إذ لا يستبد جوهر عن جوهر بالتميز وقبول الأعراض، إلى غير ذلك من صفات الأنفس، وقد يحتص بعض الجواهر بضروب من الأعراض يجوز أمثالها في سائر الجواهر فخرج من ذلك أن اختصاص الشيء ببعض الصفات الجائزة على ماثله لا يقدح في مماثلته له، فإن الشيء يماثل ما يماثله لنفسه، فيراعى في حكم المماثلة صفات الأنفس. فالطواري الجائزة لا تحيل صفات الأنفس.

وأما المسألة الثانية التي تضمنها السؤال، فالوجه فيها أن لا يمتنع مشاركة الشيء لما يخالفه في بعض صفات العموم؛ فالسواد وإن خالف البياض فإنه يشاركه في الوجود، وكونهما عرضيين لونين، إلى غير ذلك.

وغرضنا من التعرض لهذه المسألة الرد على طوائف من الباطنية<sup>(١)</sup>، حيث قالوا: لا يشت للباري، تعالى عن قولهم، صفة من صفات الإثبات. وزعموا أنهم لو وصفوا القديم بكونه موجوداً

(١) ظهرت دعوة الباطنية في أيام المأمون من حينئذ برزط، ومن عبد الله بن ميمون القنّاح وليست الباطنية من فرق الإسلام بل من فرق المعجوس. انظر الفرق بين الفرق.

ذاتاً، لكان ذلك تشبيهاً منهم له بالحوادث، إذ هي ذوات موجودة. وسلكوا مسلك الذي فيما يسألون عنه من صفات الإثبات. فإذا قيل لهم الصانع موجود، أبوا ذلك، وقالوا: إنه ليس بمعلوم.

وهذا الذي قالوه لا تحقيق له. فإذا تقول: باضطراب نعلم أنه ليس بين الانتفاء والثبوت درجة؛ وهؤلاء إن نقوا الصانع أفيمت عليهم الدلائل في إثبات العلم به، وإن أثبتوه لزمهم من إثباته ما حافروه، إذا الحوادث ثابتة تتضمن إثباته. فإن زعموا أن الصانع ثابت ولكن لا نسميه ثابتاً، لم يخفهم ذلك؛ فإن التماثل والاختلاف بتعلقان بما يثبت عقلاً، دون ما يطلق في اللغات والتسميات ثم يلزمهم أن يصفوا الرب تعالى بالوجود، ويمتصوا من وصف الحوادث به، ففي ذلك حصول خرضهم؛ فبطل ما قالوه من كل وجه.

فإن قيل: فهل نطلقون القول بأن الله تعالى يماثل الحوادث في الوجود، أم تأبون ذلك؟ قلنا: هنا ما لا سبيل إلى إطلاقه؛ فإن القائل إذا قال الرب تعالى يماثل الحوادث، فقد وصف ذاته بالمماثلة، وإنما يشارك القديم الحادث في حكم واحد، فلا وجه لإطلاق التشبيه والتماثل عموماً، ثم رده إلى خصوص، بل الوجه أن يقال: حقيقة الوجود تثبت على وجه واحد شاهداً وفاقياً، فيقع التعرض لما فيه الاشتراك دون ما عدله.

فإن قيل: أليس نطلقون كونه مخالفاً لخلقهم، وإن كان مشاركاً للحوادث في الوجود؟ قلنا: المخالفة بين الخلاصين لا تجري مجرى المماثلة؛ فإن المماثلة من حقيقتها تساوي المثلين الموصوفين بها في جميع صفات النفس، والمخالفة لا تقتضي الاختلاف في جميع الصفات؛ إذ لا تحقق المخالفة إلا بين موجودين، فمن ضرورة إطلاق المخالفة التعرض لاشتراك المختلفين في الوجود. فلما اقتضت المماثلة تعميم الاشتراك في صفات النفس لم نطلقها، والاختلاف ليس من موضوعه التباين في كل الصفات.

## فصل

فإن قال قائل: قد ذكرتم أنه لا يمنع اشتراك القديم والحادث في بعض صفات الإثبات، ففصلوا ما يختص بالحوادث من الصفات، وهي تستحيل في حكم الإله. قلنا: نذكر أولاً ما يختص الجواهر به. فمما تختص الجواهر به التحيز، ومذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصيص بالجهات.

وذهب الكرامية<sup>(١)</sup> وبعض الحشوية<sup>(٢)</sup> إلى أن الباري، تعالى عن قولهم، متحيز مخصص بجهة

(١) شيخهم هو أبو عبد الله محمد بن كزيم السجستاني دعا أتباعه إلى نجس عبوده وكان يقول بأن الله مائل لعرشه وأن العرش مكان له تعالى الله عما يقول. انظر الفرق بين الفرق.

(٢) أيضاً دحوا إلى التجسيم حتى قالوا: إن الله تعالى جسماً.

فوق، تعالى الله عن قولهم. ومن الدليل على فساد ما انتحلوه أن المختص بالجهات يجوز عليه المحازاة مع الأجسام، وكل ما حازى الأجسام لم يخل من أن يكون مساوياً لأقدارها، أو لأقدار بعضها، أو يحازيها منه بعضه، وكل أصل قاد إلى تقدير الإله أو تبعيصه فهو كفر صراح. ثم ما يحاري الأجرام يجوز أن يماسها، وما حار عليه مماس الأجسام ومبايئتها كان حادثاً، إذ سبيل الدليل على حدث الجواهر قبولها للمماس والمباينة على ما سبق. فإن طردوا دليل حدث الجواهر، لزم القضاء بحدث ما أثبتوا متحيزاً؛ وإن نقصوا الدليل فيما ألزموه، انحسم الطريق إلى إثبات حدث الجواهر.

فإن استدلوا بظاهر قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [سورة طه ٥]، فالوجه معارصتهم بأي يساعدوا على تأويلها، منها قوله تعالى: ﴿وهو معكم أيما كنتم﴾ [سورة المائدة ٤]، وقوله تعالى: ﴿أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت﴾ [سورة الرعد ٢٣] فنسائلهم عن معنى ذلك؛ فإن حملوه على كونه معنى بالإحاطة والعلم، لم يمنع ما حمل الاستواء على القهر والعلية، وذلك شائع في اللغة، إذ العرب تقول استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب. وعائدة تحصيل العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات في طر البرية، فنص تعالى عليه تنبيهاً بذكره على ما دونه.

فإن قيل: الاستواء بمعنى العلية يبيح عن سبق مكلفحة ومحاولة، قلنا: هذا باطل، إذ لو أنبأ الاستواء عن ذلك لأبى عنه القهر. ثم الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات ينشأ عن اضطراب واعوجاج سابق، والتزام ذلك كفر ولا يعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش، وهذا تأويل مهيان الثوري رحمه الله واستشهد عليه بقوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ [سورة فصلت: ١١]، معناه قصد إليها.

فإن قيل: هلا أجريتم الآية على ظاهرها من غير تعرض للتأويل، مصيراً إلى أنها من التشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله، قلنا: إن رام السائل إجراء الاستواء على ما يبيح عنه في ظاهر اللسان، وهو الاستقرار، فهو التزام للتجسيم؛ وإن تشكك في ذلك كان في حكم المصمم على اعتقاد التجسيم، وإن قطع باستحالة الاستقرار، فقد زال الظاهر، والذي دعا إليه من إجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له، وإذا أزيل الظاهر قطع فلا بد بعده في حمل الآية على محمل مستقيم في العقول مستقر في موجب الشرع. والإعراض عن التأويل حذراً من مواجهة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام، واستئلال العوام، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين، وتعرض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون. والمعنى بقوله تعالى: ﴿وأحر مشابهات﴾ [سورة آل عمران ٧] الآية. مراجعة منكري البعث لرسول الله ﷺ في استعجاب الساعة، والسؤال عن متنهاها وموقعها ومرساها. والمراد بقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ [سورة آل عمران ٧]، أي وما يعلم مآله إلا الله، ويشهد

لذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [سورة الأعراف ٥٢]، والتأويل فيها يحمل على الساعة في اتفاق الجماعة.

## فصل

صرحت طوائف من الكرامية بتسمية الرب تعالى عن قولهم جسماً، وسبيل مفاتيحهم بالكلام أن تقول: الجسم هو المؤلف، في حقيقة اللغة، ولذلك يقال في شخص فضل شخصاً بالعبالة وكثرة تألف الأجزاء إنه أجسم منه وإنه جسيم، ولا وجه لحمل المبالغة إلا على تألف الأجزاء. فإذا أثبتنا المبالغة المأخوذة من الجسم على زيادة التأليف، فاسم الجسم يجب أن يدل على أصل التأليف؛ إذ الأحكام لما دل على مزية في العلم، دل العالم على أصله.

ثم نقول: إن سميتم البارئ تعالى جسماً وأنتم له حقائق الأجسام، فقد تعرضتم لأمرين: إما نقض دلالة حديث الجواهر، فإن ماها على قولها للتأليف والمماسمة والعباية؛ وإما أن تطردوها وتقصوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع. وكلاهما خروج عن الدين، وانسلاخ عن رقة المسلمين.

ومن رعم منهم أنه لا يثبت للبارئ تعالى أحكام الأجسام، وإنما المعنى بتسميته جسماً الدلالة على وجوده؛ فإن قالوا ذلك قيل لهم: لم تحكمتم تسمية ذلكم باسم شيء عما يستحيل في صفته، من غير أن يرد به شرع أو يستقر فيه سمع، وما الفصل بينكم وبين من يسميه جسماً، ثم يحمل الجسد على الوجود؟ فإن قيل: إذا لم يمتنع تسمية الإله نقياً، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي﴾ ولا أعلم ما في نفسك [سورة المائدة ١١٦]، فلا يمتنع أيضاً تسميته جسماً؛ قلنا: لا يسوغ القياس في إثبات أسماء الرب سبحانه وتعالى، إذ لو ساء ذلك لساء مثله في الجسد. على أن النفس يراد بها الوجود؛ ولذلك يحسن قول القائل: نفس العرض والعرض نفسه، ولا يصح أن يقال: جسم العرض، ثم الأصل اتباع الشرع.

## فصل

مما يخالف الجوهر فيه حكم الإله قبول الأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث، والرب سبحانه وتعالى يتخلص عن قبول الحوادث. وذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب تعالى عن قولهم؛ ثم زعموا أنه لا يتصف بما يقوم به من الحوادث، وصار إلى جهالة لم يسبقوا إليها، فقالوا: القول بالحوادث يقوم بذات الرب سبحانه وتعالى، وهو غير قائل به، وإنما هو قائل بالقتالية.

وحقيقة أصلهم أن أسماء الرب لا يجوز أن تتجدد، ولذلك وصفوه بكونه خالقاً في الأزل، ولم يتحاشوا من قيام الحوادث به، وتكبروا عن إثبات وصف جديد له ذكراً وقولاً.

والدليل على بطلان ما قالوه، أنه لو قبل الحوادث لم يخل منها، لما سبق تقريره في الجواهر، حيث قضينا باستحالة تعريضها عن الأعراض، وما لم يخل من الحوادث لم يسبقها، وينساق ذلك إلى الحكم بحدث النصاب.

ولا يستقيم هذا الدليل على أصول المعتزلة مع مصيرهم إلى تجويز خلو الجواهر عن الأعراض، على تفصيل لهم أشرنا إليه، وإثباتهم أحكاماً متجلدة لذات الباري تعالى من الإرادات الحادثة القائمة، لا بمحال على زعمهم. ويصلهم أيضاً عن طرد دليلهم في هذه المسألة، أنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات من غير أن تدل على الحدث، لم يعد مثل ذلك في اعتوار أنس الأعراض على الذات.

ونقول للكرامية: مصيركم إلى إثبات قول حدث مع تفكيك اتصاف الباري به تناقض، إذ لو جاز قيام معنى بمحل غائباً من غير أن يتصف بحكمه، لجاز شاهداً قيام أقوال وعلوم وإرادات بمحال من غير أن يتصف المحال بأحكام موجبة عن المعدي، وذلك يحلط الحقائق ويهجر إلى جهالات. ثم نقول لهم: إذا جورتم قيام ضرور من لحوادث بذاته، فما المانع من تجويز قيام ألوان حادثة بذاته على التعاقب، وكذلك سبيل الإلزام فيما يوافق على استحالة قيامه به سبحانه من الحوادث، ومما يلزمهم تجويز قيام قلرة حادثة وعلم حادث بذاته، على حسب أصلهم في القول والإرادة الحادثين، ولا يجدون بين ما جوزوه وامتنعوا منه فصلاً.

ونقول أيضاً: إذا وصفتهم الرب تعالى بكونه متحيزاً، وكل متحيز حجم وجرم، فلا يتقرر في المعقول خلو الأجرام عن الألوان، فما المانع من تجويز قيام الألوان بذات الرب. ولا محيص لهم عن شيء مما أرموه.

## فصل

### في الدليل على استحالة كون الرب تعالى جوهرأ والتنصيص على نكت في الرد على النصاري

الجوهر في اصطلاح المتكلمين هو المتحيز، وقد أوضحت الدليل على استحالة كون الباري تعالى متحيزاً. وقد يحد الجوهر بالقابل للأعراض، وقد تبين استحالة قبول الباري سبحانه وتعالى للحوادث. ومن وصف الباري تعالى بكونه جوهرأ، قسم الكلام عليه، وقيل له: إن أردت بتسميته جوهرأ اتصافه بخصائص الجواهر، فقد سبقت الأدلة على استحالة ذلك عليه. وإن أردت التسمية من غير وصفه بحقيقته وخصايسته، فالتسميتان تتلقى من السمع؛ إذ المعقول لا تدل عليها، وليس يشهد لهذه التسمية دلالة سمعية، ولا يسوغ في شيء من الملل التحكم بتسمية الباري تلقيناً.



وذهبت النصارى إلى أن الباري، سبحانه وتعالى عن قولهم، جوهر، وأنه ثالث ثلاثة، وعنوا بكونه جوهرًا أنه أصل للأقانيم. والأقانيم عندهم ثلاثة: الوجود، والحياة، والعلم. ثم يعبرون عن الوجود بالآب، وعن العلم بالكلمة، وقد يسمونه بـ، ويعبرون عن الحياة بروح القدس. ولا يعنون بالكلمة الكلام، فإن الكلام مخلوق عندهم.

ثم هذه الأقانيم هي الجوهر عندهم بلا مريد، والجوهر واحد والأقانيم ثلاثة، وليست الأقانيم عندهم موجودات بأنفسها، بل هي للجوهر في حكم الأحوال عند مثبتيها من الإسلاميين. والحال مثل التحيز للجوهر، وهو حال زائدة على وجود الجوهر. ولا تنصف الحال بالعدم ولا بالوجود، ولكنها صفة وجود، والأقانيم حالة محل الأحوال عند النصارى.

ثم زعموا أن الكلمة اتحدت بالمسيح، وتدرجت باناسوت منه، واختلعت مذاهبهم في تدرج اللاهوت بالناسوت؛ فرغم بمصهم أن المعنى به حلول الكلمة جسد المسيح، كما يحل العرض محله؛ وذهبت الروم إلى أن الكلمة ما زجت جسد لمسيح، وغالطته مخالطة الخمر اللبن.

هذه أصول مذاهبهم، فنقول لهم: لا معنى لحصركم الأقانيم فيما ذكرتموه، وكم تنكرون على من يزعم أن الأقانيم أربعة، منها القدرة، فليس إخراج القدرة من الأقانيم أولى من إخراج العلم. وكذلك إن صاغ المصير إلى أن الوجود أقنوم، فلا يمنع عذ البقاء أقنومًا، ويلزمون السمع والبصر على نحو ما تقدم.

ونقول لهم: إذا زعمتم أن الكلمة تتدرج بالمسيح، وفُسرتموه بالحلول، قيل لكم: العلم المسمى كلمة، هل يفارق الجوهر أم لا، فإن زعموا أنه يفارقه، لزمهم فيه أن يقولوا: لم يكن للجوهر أقنوم العلم لما كان العلم متدرجًا بالمسيح، وهذا مما يأتونه.

فإن زعموا أن أقنوم العلم لم يفارق الجوهر، استحال مع ذلك حلوله في جسد المسيح عيسى عليه السلام مع اختصاصه بالجوهر الأول، فإنه يمنع حلول عرض في جسم مع بقاء ذلك العرض في جسم آخر؛ فإذا امتنع ذلك في العرض، فلأن يمتنع ذلك في الخاصية التي تتحلل منزلة صفات النفس أولى. ولو جاز أن تتحد الكلمة بالمسيح، لجاز أن يتحد الجوهر بالناسوت، ولا فصل في ذلك، وقد منعوا اتحاد الجوهر بالناسوت.

ويقال لهم: إذا اتحدت الكلمة بالمسيح، فهلا اتحد به روح القدس، وهو أقنوم الحياة، فإن من حكم العلم أن لا يفارق الحياة؟ وكل ذلك يوضح حط النصارى.

والرد على الروم في الاختلاط بمثابة الرد على أصحاب الحلول؛ ويخصصون بأن الاختلاط إنما ينصف به الأجرام والأجسام، فكيف وجهه في الأقنوم الذي هو حاصية؟

ومما يصعب موقعه عليهم أن يقول: هم تنكرون على من يزعم أن الكلمة اتحدت بموسى

صلوات الله عليه، ولذلك كان يقلب العصا ثعباناً مياً، ويفتح البحر أفلافاً، كالأطواد، إلى غير ذلك من آياته عليه السلام؟

والذي انتحلوا فاسد معتقدهم من أجله، ما ظهر على يد عيسى عليه السلام من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله. فإذا عورصوا بآيات غيره من الأنبياء عليهم السلام، اضطربت مذاهبهم، ولم يرجعوا إلى محصل، إذ أصلهم أن الاتحاد سم يقع إلا بالمسيح عليه السلام.

ثم مذهبهم أن الأفانيم آلهة، والنصاري مع اختلاف فرقها مجتمعون على التثليث؛ فنقول لهم: كل أقنوم لا يتصف عندكم بالوجود على حده، فكيف يتصف بالإلهية ما لا يتصف بالوجود؟

ومستقيم واضح، الأدلة على أن لإله يجب أن يكون حياً عالمياً قادراً، فلو كان أقنوم العلم إلهاً لوحب أن يكون حياً قادراً ثم يقال لهم: هلا جعلتم لآلهة أربعة: الجوهر، والوجود، والحياة، والعلم؟ لولا الركون إلى محض التحكم في الدين؟

ثم أطلقت النصاري على أن المسيح إله، وأطبقوا على أنه ابن، وانفقوا على أنه لاهوت وناسوت، وهذه ماقصات من إطلاق اسم الإله بمحصر حكم الإلهية، وليس المسيح إلهاً محضاً. ثم أطلقوا على أن المسيح صلب، ولما روجعوا قالوا المصلوب الناسوت، والناسوت المحصر ليس هو المسيح. ومعتضد الرد عليهم بإثبات الوحدةية، وبما قلناه أكمل مقنع

## بَاب

### العلم بالوحدانية

الباري سبحانه وتعالى واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين الشيء الذي لا يتقسم، ولو قيل الواحد هو الشيء لوقع الاكتفاء بذلك. وترتب سبحانه وتعالى موجود فرد، متقدم عن قبول التبعيض والانقسام. وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثل له ولا نظير. ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدةية. إيضاح الدليل على أن الإله ليس بمؤلف؛ إذ لو كان كذلك، تعالى الله عنه وتقدس، لكان كل بعض قائماً بنفسه عالمياً حياً قادراً، وذلك تصريح بإثبات إلهين

والغرض من ذلك يشي على أن حكم لعلم يختص بما قام به، وكذلك القول في جملة المعاني الموجبة أحكامها لما قامت به. ولو قدر بعضين، وحكم بقيام العلم والقدرة والحياة بأحدهما، فهو الإله، والرائد عليه قديم على هذا التقدير غير متصف بأوصاف الألوهية، وذلك ما نوضح بطلانه في آخر هذا الباب. فإذا، اتضح المراد من حقيقة الوحدةية على الجملة.

فالمقصود من عقد هذا الباب إيضاح الدليل على أن الإله واحد ويستحيل تقدير إلهين. والدليل عليه، أننا لو قدرنا إلهين، وفرضنا الكلام في جسم وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ومن الثاني إرادة تسكينه، فتصدي لنا وجوه كلها مستحيلة. وذلك أننا لو فرضنا نفوذ إرادتهما ووقع مراديهما، لأفصى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون في المحل الواحد، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل. ويستحيل أيضاً أن لا تعد إرادتهما، فإن ذلك يؤدي إلى خلو المحل المقابل للحركة والسكون عنهما، ثم مآله إثبات إلهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد. ويستحيل أيضاً المحكم بنفوذ إرادة أحدهما دون الثاني، إذ في ذلك تعجير من لم تعد إرادته، وسندل على استحالة ثبوت قديم عاجز.

فإن قيل: رتبتم هذه الدلالة على اختلاف إرادتي القديمين، فبم تنكرون على من يعتقد قديمين يريد كل واحد منهما ما يريد الآخر؟ قلنا هذه الدلالة تطرد على تقدير الاختلاف كما قررناه، وهي مطردة أيضاً على تقدير الاتفاق؛ فإن إرادة تحريك الجسم من أحدهما مع إرادة الثاني تسكينه ممكنة غير مستحيلة، وكل ما دل وقوعه على المعجز والاتصاف ببعض القصور ذلك جوازه على مثله. والدليل عليه أن من اعتقد جواز قيام الحوادث بالقديم، ملتماً ما يوصي إلى الحكم بحدته، ناول منزلة من يعتقد قيام الحوادث به وقوعاً وتحققاً. والجاري من أحد المحدثين في تنفيذ إرادته المنصدي لأن يُمنع عرصة للنقص، كالمصلود عما يريد حقاً بنسوبة بين من يحوز صده وبين من اتفق رده.

فإن قيل: هم تنكرون على من يزعم أن اختلاف القديمين في الإرادة غير جائز ولا واقع؟ قلنا: لو قدرنا انفراد أحدهما لما امتنع في قصة أثقل إرادته تحريك الجسم في الوقت المفروض، ولو قدرنا انفراد الثاني لم تمتنع إرادته تسكينه. ولا توجب ذلك لا اختصاص لها بأخرى تغير أحكام صفاتها؛ فليجز من كل واحد منهما عند تقدير الاجتماع، ما يجوز عند تقدير الانفراد.

وقال بعض الحذائق: غايتنا في دلالة التمتع، امتناع وقوع مرادين؛ وإثبات قديمين على فضية هذا السؤال يفضي إلى منع، ما يجوز لكن قديم لو قدرنا انفراده، وذلك أحق بالدلالة على التعجيز والتقصير.

ولا تستمر هذه الدلالة على أصول المعتزلة، مع مصيرهم إلى أنه يقع من العباد ما لا يريد الرب، تعالى عن قولهم، ولا يتضمن ذلك عندهم الحكم بقصوره. فإن قالوا: الرب تعالى قادر على إلجاء الخلق إلى ما يريد، قيل: مراده عندهم أن يؤمر العباد على الاختيار إيماناً مثاباً عليه، ولا يريد منهم إيماناً وهم إليه ملجؤون وعليه مكروهون؛ فالذي يريد لا يقدر على إيقاضه، والذي يقدر عليه لا يريد.

وقد أضرب شيوخ المعتزلة عن دلالة التمتع لما ذكرناه، وهي المنصوصة في نص قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (سورة لاهية ٢٢)

فإن قيل: قد أسندتم الدليل على الوحدانية إلى استحالة ثبوت قديم عاجز، وأنتم بالدليل على ذلك مطالبون؛ قلنا: لو قدرنا قديماً عاجزاً، لكان عاجزاً بعجز قديم قائم به، والعقل يقضي باستحالة العجز القديم، لأن من حكم العجز أن يمتنع به إيقاع الفعل الممكن في نفسه. ولو أثبتنا عاجزاً قديماً، لجزّنا ذلك إلى الحكم بإمكان الفعل أولاً، ثم القصد بأن العجز مانع منه، وباضطرار نعلم استحالة الفعل أولاً، وهذا بمثابة قطعنا باستحالة تقدير حركة قديمة؛ إذ الحركة لا بد أن تكون مسبقة بكون في مكان، ثم تكون الحركة انتقالاً منه.

فإن قيل: ما ذكرتموه بعكس عليكم في إثبات القدرة القديمة؛ إذ القدرة القديمة تقتضي تمكناً من الفعل، فالترموها من إثبات القدرة الأزلية الحكم بإمكان فعل أزلي؛ قلنا: ليس من حكم القدرة التمكن بها تاجزاً، إذ لو قدرنا شاهداً قدرة باقية، واعتقدنا ذلك مثلاً، فلا يمتنع تقدمها على المقدور، ولا يمتنع منع المقادر عن مقدوره مع استمرار قدرته؛ فوضح بذلك أننا لا نشترط مقارنة إمكان وقوع المقدور للقدرة، ويستحيل من كل وجه التمكن من الفعل مع العجز عنه.

فإن قيل: هم تكرون على من يزعم أن مقذورات القديم متاهية، والكلام في إثبات الوحدانية يتشبه بنفي النهاية عن مقذورات الإله؛ قلنا: إن حصص السائل السؤال بتقدير قديم واحد، فالجواب أن المقذورات لو تناهت مع أن العقل يقضي بجوار وقوع أمثال ما وقع، والجائر وقوعه لا يقع بنفسه من غير مقتضي، ولما قصر القدرة على ما يتناهى إخراج أمثاله عن إمكان الوقوع، إذ لا يقع حادث إلا بالقدرة، ومماق ذلك يجر إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان.

وإن عرض السائل السؤال عن قديمين، فزعم أن أحدهما يقدر على قيل من المقذورات، والثاني يقدر على قيل آخر، وهذا من أعمى ما يسأل عنه؛ فتقول: نحن نصور جسماً ونعرض لتقسيم الدليل لتحريكه وتسكينه. فإن زعم السائل أنهما جميعاً خارجان عن مقذوريهما، كان محالاً مؤدياً إلى خلو الجسم من الحركة والسكون؛ وإن قدر السكون مقدوراً لأحدهما، والحركة مقدورة للثاني، فمآل هذا التقدير التمايع كما قررناه.

فإن قيل: الحركة والسكون وتلبي الأكواف مقدور أحدهما وليس مقدوراً للثاني، فنرض الدليل في الألواف. فإن عورضنا فيها تعليلها إلى قيل آخر من الأعراض، ولا نزال كذلك حتى ينساق الدليل إلى أحد أمرين؛ إما أن يشترك في الاقتدار على قيل من الأعراض، ويترتب عليه التمايع، إذ كل قيل من الأعراض يشتمل على المتضادات. وإن عورضنا فرضنا الدليل في المثليين من كل قيل ليسخر فيه الدليل، فإن المثليين يتصادفان، كما سنذكر في درج الكلام إن شاء الله عز وجل؛ فهذا أحد مآلي المماثلة التي قدرناها.

ولو قال السائل: إن أحد القديمين يغرد بالاعتذر على خلق جميع أجناس الأعراض؛ قيل: هل يصف الثاني بالاعتذر على خلق الجواهر أم لا؟ فإن قال السائل: إنه لا يقتدر عليه، فقد أخرجه

عن كونه قادراً أصلاً، وإثبات قديم غير قادر على مقدور ولا عالم بمعلوم ولا حي بحية تحكم بأدعاء ما لا دليل عليه. وليس غرضنا في هذا المعتمد الدليل على تقيده، ومقصودنا التعرض لنفي قديمين يقتدر لكل واحد منهما حكم الإلهية.

على أن القديم واجب وجوده، إذ لو قدر انتفاؤه لما وقع ممكن، إذ الممكن لا يقع بنفسه؛ وفي العلم البديهي بجواز وقوع الممكنات ما يقتضي القطع بوجوب وجود القديم، وفي الحكم بجواره انقلاب الواجب جائزاً. فلو أثبتنا قديماً غير مؤثر، لكان لا يجب وجوده، إذ لا يتعلق بوجوده جواز جائز من الأفعال. فإذا كان جائزاً امتنع كونه قديماً إذ القديم يجب وجوده، والجائز يفتر وقوعه إلى مقتضى، والحكم بالجواز والقدم متناقض.

وإن قال السائل: خلق الجواهر مقدور للذي لم نصفه بالاقتدار على الأعراض؛ فنقول: الجوهر العردي عن الأعراض غير ممكن، ولا يتعلق بالاقتدار إلا بممكن، وحق المقتدر على الاختراع أن يتمكن من إيقاع مقدوره؛ وهذا القدر كافو فافهمه.

وهذه جمل كافية في إثبات العلم بالصفات الواجبة النسية، وقد ضمناها وأدرجنا فيها ما يستحيل على الباري تعالى، حيث غينا عنه خصائص الجواهر والأعراض، ونصبنا الأدلة على تقلده عن أحكام الأجسام. وما ذكرناه يفتي عن التعرض لكثير مما يرسمه المتكلمون فيما يستحيل على الباري تعالى.

وإذا سئل العاقل عما يستحيل على ربه، فالعبارة الوجيزة في الجواب أن يقول: يستحيل عليه كل ما يهلك على خلقه؛ ويندرج تحت ذلك استعالة تميزه، وقبوله للحوادث، واقتضاه إلى محل يحله.

وكل ما ذكرناه أحد قسمي الصفات الواجبة، وهي الغيبة منها، فأما المعنوية فما نحن بتبنيها.

## باب

### إثبات العلم بالصفات المعنوية

اعلموا أرشدكم الله تعالى أن الكلام في هذا الباب يشعب، وهو عمدة أهل التوحيد. وغرضنا على مقدرة فصلنا ضبط رُكنتين: أحدهما إثبات العلم بأحكام الصفات، والثاني إثبات العلم بالصفات الموجبة لأحكامها.

فأما الأحكام، فمما نصلر الباب به أن نوضح كون صانع العالم قادراً عالماً، ولا حاجة بنا بعد

سبق المقدمات التي ذكرناها إلى نظر واعتبار في .نقطع بكون الصانع عالماً قادراً . فإذا تقرر أن الباري تعالى صانع العالم ، واستبان للعاقل لهدف الصنع ، وأحاط بما تتصف به السموات والأرض وما بينهما من الاتساق والانتظام والإتقان وإحكام ، فيضطر إلى العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم بها قادر عليها ، ولا يستريب الريب في امتناع الاختراع من الجهلة والموتى والجمادات والعجزة . وكذلك يعلم كل عاقل على البديهة ، أن الفعل الرصين المحكم المتين يستحيل صدوره من الجاهل به . ومن جواز ، وقد لاحت له مظهر مضمومة وحطوط منسقة مرفومة ، صدورها من جاهل بالخط كان عن المعقول خارجاً ، وفي تيه الجهل والرجاء .

وقد حاول بعض المتكلمين سبر النظر وطرق المعبر في ذلك ، ومسلكتهم ما نوميء إليه . وذلك أنهم قالوا : ألينا الأعمال تمتع على بعض الموجودات ولا تمتنع على بعضها . ثم إذا نظرنا في الموانع جزئاً الشبر والتقسيم إلى أن الذي لا يمتنع عليه الفعل القادر العالم ، ومآل ذلك يستند إلى دعوى الضرورة ؛ إذ لو قال قائل . لا يمتنع الفعل على موجود ، لكن الوجه في الرد عليه نسته إلى جمحد الضرورة فإذا اضطرنا إلى ذلك انتهاء ، كان لأخرى أن تتمدك به ابتداء .

فإن قيل : قد أطلق العقلاء القول بدلالة المحكم على علم المحكم ، والذي ذكرتموه خروج على قولهم ؛ قلنا : المرضي عندنا في ذلك أن يحدث يدل على القدرة أو على كون القادر قادراً ، والمحكم يدل على كون المحكم عالماً ولكن بترك كون ما ذكرناه دليلاً ضرورة من غير احتياج إلى مباحثة ونظر تفصيلى إذا صحح إلى العثور على الوجه الذي يمدك هذا الدليل ، فاعلم ذلك .

فإذا انصح كون الباري سبحانه عالماً قادراً ، فباضطرار تعلم كونه حياً . ولو نظر العاقل بدءاً في الفعل واعتقد أن له صانعاً ، فيضطر منه إلى العلم بكون صانعه حياً ، إذا درأ عن معتقداته وسواها العلباتيس ، كما سبقت الإشارة إليها . فهذا القدر كفى في هذا المعتقد .

## فصل

صانع العالم مريد على الحقيقة ، وذهب أبو القاسم الكمي إلى أن الباري تعالى لا يتصف بكونه مريداً على الحقيقة ؛ وإن وصف بذلك شرعاً في أفعاله ، فالمراد بكونه مريداً لها أنه خالقها ومنشئها . وإذا وصف بكونه مريداً لبعض أفعال ، والمراد بوصفه أنه أمر بها . وذهب النجار<sup>(١)</sup> إلى أن الباري تعالى مريد لنفسه . ثم قال عند المراجعة : المعنى بكونه مريداً ، أنه غير مستكره ولا مغلوب .

وذهب بعض معتزلة البصرة إلى أن الباري تعالى مريد للحوادث بإرادة حادثة ثابتة لا في محل ،

(١) هو أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار ، من متكلمي المجرة وله مع النظام مجلس ومناظرات مات عقب إقطاعه نظر الفهرست لابن التميم . وفق أصحابنا في أصول ، ووافق الفخرية في أصول ، وانفرد بأصول . انظر الفرق بين الفرق .

وزعموا أن كل حادث من أفعاله مراد له بإرادة حادثة، وكل مأمور به من أفعال العباد مراد له، ولا تتعلق إرادة واحدة بمرادين عندهم، ثم الإرادات تقع حادثة غير مرادة.

وأما وجه الرد على الكعبي ومتبعيه، فهو أن تقول. قد سلمتم لنا أن اختصاص أفعال العباد بالوقوع في بعض الأوقات على خصائص من الصفات، يقتضي القصد إلى تخصيصها بأوقاتها وخصائص صفاتها، كما أن الاتساق والانتظام والإتقان والإحكام تدل على كون المقتن عالماً، فكذلك الاختصاص يدل على كونه قاصداً إلى التخصيص، والأدلة العقلية المفضية إلى القطع يلزم إطرادها. ولو تخيل العاقل ثبوت الدلالة غير دالة، لكان ذلك موجهاً لخروجها عن قضية الأدلة على العموم.

فقول للكعبي، بعد تقرير ذلك: كل وجه يدل العقل شاهداً من أجله على كونه مراداً مقصوداً، فهو مقرر في فعل الله تعالى بتلازم دلالة فعله على ما دل عليه الفعل شاهداً. ولو ساغ التعرض لنقص الدلالة وعدم طردها، لساغ أن يدل الإحكام شاهداً على كون المحكم عالماً، من غير أن يدل الإحكام في فعل الله تعالى على كونه عالماً.

فإن قيل. إنما يدل الفعل شاهداً على القصد من حيث لا يحيط الفاعل بالمغيب عنه، فإذا لم يتصف بكونه عالماً بوقت وقوع الفعل وما يختص به لم يكن بذاً من تخصيص قصد؛ والباري تعالى عالم بالعبوب على حقائقها، فوقع الاحترام بكونه عالماً على تقدير كونه مراداً.

وهذا باطل من أوجه؛ أقربها أن ما ذكرناه بحر عليهم أن يحكموا بأن الباري تعالى غير قادر اكتماء بكونه عالماً، ومرتق في ذلك بين الشاهد والغياب. ثم تعرض عليهم فاعلاً شاهداً مطلقاً على ما سيكون من فعله، بإنباء صادق أنه، أو إعلام الله به. ولو كان الأمر كذلك لاعتقر الفعل مع ذلك إلى القصد إليه، فبطل التحويل على صرف وجه الدليل إلى زهول الفاعل عما لم يقع من فعله.

ثم الناظر في الأعمال المقدورة للعباد يستدل على قصدهم بأفعالهم، وإن لم يحطر له زهولهم وانطواء الغيوب عنهم؛ فلو كان الفعل يدل على القصد شاهداً من حيث لم يعلم الفاعل مآل الأفعال، لتوقف الاستدلال للناظر على أن يخطر ذلك بالبال، فإن انخرام ركن من الاستدلال يمنع العثور على العلم في ثاني الحال.

وإن تعسف من متبعي الكعبي متعسف، وزعم أن الفعل شاهداً غير دال على قصد الفاعل إليه، وإن ثبت القصد فهو غير مدلول بالفعل؛ فيقال له: هذا جحد للضرورة، وتعرض لالتزام جهالات. وأقرب ما يعارض هذا القائل، أن يقل له: لا يدل المحكم على علم المحكم، وإن ثبت العلم فيدلالة أخرى.

وهذه الطريقة لا تستمر على أصول المعتزلة من البصريين على الكعبي، فإنهم قد نقضوا الدلالة في قواعد من العقائد.

ونحن نورد الآن وجهاً واحداً منها، وهو أن الإحكام في فعل البارئ تعالى دلالة على كونه عالماً عندهم، وأثبتوا أفعالاً محكمة شهاداً مخترعة للعبد على زعمهم، وهي صادرة منه مع غفلة عنها لذهوله عن معظم صفاتها، فإذا ساع لهم نقد دلالة الأحكام لم تستمر لهم مطالبة الكعبي، لما مهدناه من السبيل في لزوم طرد الدليل، وهذا القدر كافٍ في الرد على الكعبي

وأما وجه الرد على النجار وأتباعه، فهو أن تقول: قولكم إن البارئ سبحانه يريد لنفسه، متقسم عليكم؛ فإن أردتم بذلك كونه مريداً قاصداً على التحقيق، كما نعظموه بكونه عالماً لنفسه، فسيأتي الرد عليكم وعلى إخوانكم، إذا نجر غرض من إثبات العلم بأحكام الصفات.

ولا وجه في الرد عليهم إن سلكوا هذا المسلك، إلا التمسك بالطرق الدالة على العلم، والقدرة، والحياة.

وقد حاولت المعتزلة طرقاتاً في منع كون البارئ تعالى مريداً لنفسه كلها باطلة، وسنشير إلى الغرض منها عند ردنا على الصريين.

فإن زعمت التجارية أن المعنى بكون مريداً لنفسه أنه غير مطلوب ولا مستكره، فيقال لهم: قد فسرتم الإثبات بالنفي، فإن نفي الغلبة والاستكره يتضمن إثبات حكم صفة. ثم هم مساعدون على نفي الغلبة والاستكره، ومطالبون بعد هذه الموافقة بأن يشترطوا كون الإله قاصداً إلى فعله، فإن تمسعوا من ذلك أرموا ما أرم الكعبي على ما قلناه حرفاً حرفاً، ومآل هذا المذهب يرجع إلى نفي حكم الإرادة.

وقد ألزم التجارية على أصلهم مناقضات فصيل لهم: إن كان المرید هو الذي لا يخلب ولا يستكره، فليكن البارئ مريداً لنفسه من حيث إنه غير مطلوب فيها ولا مستكره عليها.

وأما الصريون، فالكلام عليهم في فصلين: أحدهما في وصفهم البارئ تعالى بكونه مريداً، والثاني في حكمهم حدوث إرادته

فتقول أولاً: ما دليلكم على كون البارئ تعالى مريداً؟ فإن زعموا أن الدليل على ذلك اختصاص الحوادث بأوقاتها وصفاتها، بطل عليهم دليلهم بالإرادات الحادثة التي أثبتوها، وزعموا أنها غير مرادة، فإنها حادثة مختصة بأوقاتها، وهي غير مرادة. فإن قالوا: الإرادة يراد بها ولا تراد هي في نفسها، وربما يضربون أمثالا يوهون بها، ويقولون: بعض المحسوسات يشتهي، والشهوة لا تشتهي؛ والأمر بالمطلوب يتمنى، والتمنى لا يتمنى؛ وكذلك الإرادة لا تراد ويراد بها، وهذا الذي ذكروه دعوى حرية عن البرهان؛ فإن من جمع بين مختلف فيه ومتفق عليه، احتاج إلى نصب دليل قاطع على وجوب الجمع بينهما، ثم لا يسلم ما قالوه من معارضة تخالفه.

فلو قال قائل: العلم يُعلم به ولا يعلم في نفسه، جرياً على ما مهدوه، وقياساً على الشهوة والتمنى، لكان الكلام عليه كالقلام عليهم.



ثم نقول: من فعل فعلاً، وكان عالماً بإنشائه ياء في وقت مخصوص، فلا بد أن يكون مؤثراً وقوعه في ذلك الوقت مع اقتداره عليه وعلمه به، ووضع ذلك ينتمي مدارك الضرورات.

ثم العقل يقضي باستواء الإرادة الموقعة في وقت وغيرها من الحوادث. فبطل تعويلهم على أن الإرادة لا تراد، ثم لا يغيثهم خبطهم في الإرادة، وقد نقضت دليلهم؛ فإن ما عولوا عليه من دلالة الاختصاص على الإرادة يطل عليهم بالإرادة، وكلامهم بعد ذلك تعليل للنقض، فقد اتسّد عليهم طريق الاستدلال، على كون الباري تعالى مريداً

ومما يطالبون به، أن يقال لهم: بم تنكرون على من يرغم أن الباري سبحانه وتعالى يريد لنفسه، كما أن حيّ قادرٌ عالمٌ بنفسه هديكم؟

فإن قالوا: إنما يمتنع ذلك لأن الحكم الثالث لنفس إذا كان يقتضي تعلقاً، يجب أن يعم تعلقه جملة المتعلقات، ولذلك وجب كونه عالماً بكل معلوم، لما كان عالماً لنفسه؛ إذ لا اختصاص لنفس ببعض المتعلقات دون بعض، ومناق ذلك يوجب كونه مريداً لكل مراد لو كان مريداً لنفسه.

وهذا الذي ذكروه من تحكماتهم الباطلة. ويقل لهم. بأي دليل أنكروتم تعلق الحكم النفسي ببعض المتعلقات دون بعض؟ وبم تردون على من يقول من التجارية: إنه يريد لبعض المراتب لنفسه، وهذا بمثابة اختصاص العلم بالحدث بتعلقه بعينه؛ وليس لقائل أن يقول: لا اختصاص للعلم بالسواد، وإضافته إلى السواد بمثابة إضافته إلى غيره.

فإن قالوا: قد استشهدنا بكونه عالماً بكل معلوم، قلنا: تحكمتم في الاستدلال وضرب الأمثال. فلم زعمتم أنه إنما يجب كون الباري تعالى عالماً بكل معلوم من حيث كان عالماً لنفسه؟ وقد علمتم أن مذهب خصوصكم اعتقاد ثبوت الصغات، والمصير إلى أن الباري تعالى عالم يعلم. ثم ما ذكروه تولوا نقضه حينما قالوا: الباري قادر لنفسه، ولا يصحف بكونه قادراً على كل مقدر، فإن مقدرات العباد غير مقدرات له. وقد أثبت المتأخرون منهم أجناداً مقدورة للعباد، ومنعوا كونها مقدورة للرب تعالى، سواء كانت مقدورة للعبد أم لم تخلق له القدرة عليها، منها الجهل.

فإن قالوا: مقدرات العباد لم تتعلق بها قدرة القديم، من حيث استحال مقدر بين قادرين، والمستحيل لا يعد من قبيل المقدرات؛ قلنا: لا يجيكم روغانكم عما ألزمتوه؛ فإن ما سيقدر عليه عبد في معلوم الله تعالى غير مقدر لله تعالى قبل أن يقدر عليه عبده هديكم، وهو إذ ذاك غير مقدر للعبد. ولا يحتمل هذا المعتقد أكثر مما ذكرناه.

ومما نلزمهم أن نقول: إذا حكمتم بأن الباري تعالى يتجدد عليه أحكام الإرادة فيما لا يزال، فما المانع من قيام موجباتها به؟ فإن قالوا: لو قامت به لم يخل عنها أو عن غيرها ثم ينساق ذلك إلى الدليل على حده؛ قلنا: إنه جاز أن يصحف بأحكام الحوادث من غير أن كان مصفاً بتألفها قبل الاتصاف بها، فما المانع من أن تقوم به الحوادث فيما لا يزال مع خلوه عن أضدادها قبلها؟ ثم أصلكم أن الحي يجوز أن يعري عن الإرادة وأصلها، وهذا مذهب النعمانية منهم.

وكل ما ذكرناه كلام في أحد القسمين الموعودين في صدر الكلام على البصريين، وهو  
 المعرض لكون الباري تعالى مريداً. فأما لرد عليهم في إثبات الإرادة الحادثة، فستذكره عند خوضنا  
 في إثبات الصفات إن شاء الله، فإما بعد في إثبات العلم بأحكامها.

## فصل

الباري تعالى سميع بصير عند أهل العقل، واحتلقت منه أهل البدع والأهواء  
 فذهب الكعبي وأتباعه من المعتزليين إلى أن الباري تعالى إذا سمي سميعاً بصيراً، فالمعنى  
 بالاسمين كونه عالماً بالمعلومات على حقائقها، وإلى ذلك ذهب طوائف من النجارية.  
 وذهب المتقدمون من معتزلة البصرة إلى أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة، كما أنه  
 عالم على الحقيقة، وزعموا أنه سميع بصير لنفسه.

وذهب الجبائي وابنه إلى أن المعنى بكونه سميعاً بصيراً، أنه حي لا آفة به. ومن أصلهما أن  
 حقيقة السميع والبصير شاهدان بضافتي حقيقتهم غائباً

والدليل على أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة، أن الأفعال دالة على كونه حياً كما  
 سبق تقريره، والحي يجوز أن يتصف بكونه سميعاً بصيراً، وإذا خرج عن كونه سميعاً بصيراً لزم  
 انتصافه بكونه مؤلفاً، إذ كل قابل لتقيصيص على البطلان لا يمكن أن يتصور حلوله عنهما، فإذا تقرر  
 استحالة كونه مؤلفاً، تقرر انتصافه بكونه سميعاً بصيراً، وهذا تحرير الدلالة، والغرض منها يتبين بأسئلة  
 وانفصالات عنها.

فإن قال قائل: قد بينتم كلامكم هذا على قول الباري تعالى الانتصاف بكونه سميعاً بصيراً،  
 فهم تكرون على من يأبى ذلك وينكره، وزعمه أن الباري تعالى يستحيل عليه قبول السمع والبصر  
 وأصلدهما، كما يستحيل عليه قبول الألوان؟ فما قد وصح أن الحي شاهداً قابلاً للانتصاف بالسمع  
 والبصر، وإذا تقرر ذلك سلكنا مسلك السبر والتقسيم؛ وقلنا الجماد لا يقبل الانتصاف بالسمع  
 والبصر، فإذا انتصف بالحياة نهياً لقول السمع والبصر إن لم تقم به آفات؛ ثم إذا سيرنا صفات الحي،  
 رؤماً للمعشور على ما يصحح قبوله لسمع والبصر، لم يصح على السبر إلا كونه حياً، إذ لو قلنا  
 مصححاً آخر سوى ذلك لبطل التخدير؛ فإذا وضع أن الحي باين الجماد في صحة قبول السمع  
 والبصر لكونه حياً، لزم من ذلك القضية مثله في كون الباري تعالى حياً.

وليس مكر صحة قبول السمع والبصر وحكمهما، بأسعد حالاً ممن يزعم أن الباري تعالى لا  
 يتصف بالعلم وأضداده، مصيراً إلى أنه يستحيل أن يتصف بأحكامها؛ فهذا القدر كافٍ في غرضنا.

فإن قيل: ما الدليل على امتناع عزو الشيء عن أحكام الأضداد مع جواز قبوله للأحاد؟ قلنا:  
 كل ما يدل على استحالة عزو الجوهر عن متصادات فهو دليل على ذلك، وقد سبق الإيماء إلى  
 ذلك في أول المعتقد.

فإن قيل: من أركان دليلكم استحالة اتصاف البارئ تعالى بالآفات المضادة للسمع والبصر، فما الدليل على ذلك؟ قلنا: هذا مما كثر فيه كلام المتكلمين، ولا ترتضي مما ذكره في هذا المدخل إلا الالتجاء إلى السمع، إذ قد أجمعت الأئمة وكن من آمن بالله تعالى على تقديس البارئ تعالى عن الآفات والنقصان.

فإن قيل: الإجماع لا يدل عقلاً، وإنما دل السمع على كونه دليلاً؛ والسمع وإن تشعبت طرقه فمآله كلام الله تعالى، وهو الصديق وقوله الحق؛ والأفعال لا تدل على ثبوت الكلام، بل سبيل إثباته كسبيل إثبات السمع والبصر، كما سذكره. فلو وقعت الطيبة في الكلام نفسه، وأستلنا إثباته إلى نفي الآفة، ثم رجعنا في نفي الآفة إلى الإجماع الذي لا يثبت إلا بالكلام، لكننا محاولين إثبات الكلام بما لا يثبت إلا بعد تقدم العلم بالكلام عليه، وذلك نهاية المعجز؛ قلنا: هذا السؤال عظيم الوقع، يتعين الاعتناء بالانفصال عنه، ويتجه حينما في درء السؤال أن نقول: المعجزات إذا دلت على صدق الرسل عليهم السلام، وأخبروا بعد ثبوت صدقهم عن الكلام الثابت لله تعالى على الجملة، ثم أخبروا عن تفاصيل متعلقاته، فيعلم على القطع ما يروونه.

فإن قيل: المعجزات لا تدل على صدق أنبياء لأعيانها دلالة الأدلة العقلية، وإنما تدل من حيث تُنزل منزلة التصديق بالقول على ما سذكره في باب المعجزات، فلو كانت المعجزات تدل من هذا الوجه لانه يحل محل قول مصدق، فكيف تدل المعجزة على قول، ووجه دليله نزوله منزلة قول؟ قلنا: هذا مخيل ملبس، ولكن الحق يتبين عند التحصيل؛ لأن من ادعى في محفل أنه رسول ملك، وقام على رؤوس الأشهاد وادعى أنه رسول الملك على من شهد وعاب، وذلك بمرأى من الملك ومسمع، ثم قال: آية رسالتي أنني إذا اقترحت على لملك أن يقوم ويقعد فعل على خلاف المعتاد منه، ثم عقب على ما قال بالافتراح، فوافقه الملك؛ فبسطر أهل المجلس إلى العلم بكونه رسولاً مصداقاً من المرسل وقد لا يخطر لبعضهم كون المرسل متكلماً، وقد يحصر المجلس من ينفي كلام النفس ويعتقد ألا كلام إلا العبارات، ثم يستوي الحاضرون في درك العلم بكونه رسولاً، مع اختلافهم في الذمور عن كلامه إذ ذلك والعلم به؛ فاعلم ذلك ترشد.

وهذا الفصل لا يليق بمقدار هذا المعتقد، ولكن ألبس فصلاً تقدر لدى الإملاء، فضمناه هذا المعتقد، وبالله التوفيق.

وسبيل إثبات العلم بكون البارئ تعالى متكلماً، كسبيل إثبات العلم بكونه سمياً بصيراً، ولكن المقصد منه لا يتضح قبل أن تثبت كلام النفس ونزول على منكبيه.

## فصل

فإن قيل: قد وصفت البارئ تعالى بكونه سمياً بصيراً، والسمع والبصر إدراكان، ثم تثبت شاهداً إدراكات سواهما: إدراك يتعلق بقيل الطعوم، وإدراك يتعلق بقيل الروائح، وإدراك يتعلق

بالحرارة والبرودة واللين والخشونة؛ فهل تصفون الرب تعالى بأحكام هذه الإدراكات، أم تقتصرون على وصفه بكونه سمياً بصيراً؟ قلنا: الصحيح المقطوع به عندما وجوب وصفه بأحكام الإدراكات، إذ كل إدراك ينفيه ضد فهو آفة، فما دل على وجوب وصفه بأحكام السمع والبصر فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراكات.

ثم يتقدم الرب سبحانه وتعالى عن كونه شاملاً ذاتاً لأمساً، فإن هذه الصفات منبئة على ضروب من الاتصالات، والرب يتعالى عنها. ثم هي لا تنبئ عن حقائق الإدراكات؛ فإن الإنسان يقول شمعت تفاحة فلم أدرك ريحها؛ ولو كان الشم دالاً على الإدراك، لكان ذلك بمثابة قول القائل: أدركت ريحها ولم أدركه، وكذلك القول في اللون واللمس.

## فصل

الرب سبحانه وتعالى باقٍ مستمر الوجود، وكان للترتيب الذي بنينا عليه الكلام في الصفات يقتضي أن تعد هذه الصفة في الأبواب المشتملة على ذكر صفات النفس؛ فإن الذي يرتضيه، أن الباقي باقٍ لنفسه، وليس كونه باقياً من الأحكام التي توجهها المعاني، ومسوح ذلك من بعد إن شاء الله عز وجل.

وكل ما دل على قدم الباري تعالى، واستحالة فهمه، ووجوب وجوده، فهو دال على كونه تعالى باقياً

والذي ذكرناه لمع مغبة في إثبات العلوم بأحكام الصفات الموجبة.

ومن الآن نخوض في إثبات العلم بالصفات الموجبة للذات أحكامها، مستعين بالله تعالى.

## باب

### القول في إثبات العلم بالصفات

ملحظ أهل الحق أن الباري سبحانه وتعالى حي، عالم، قادر؛ له الحياة القديمة، والعلم القديم، والقدرة القديمة، والإرادة القلبية.

واتفقت المحترقة ومن تابعهم من أهل الأهواء على نفي الصفات، ثم اختلقت لؤلؤهم في التعبير عن وصفه بأحكام الصفات؛ فقالوا: إنه حي، عالم، قادر لنفسه.

واختار آخرون عبارة أخرى، فقالوا: هذه الأحكام تنبئ للذات لكونه على حالة هي انحصار صفاته، وتلك الحالة توجب له كونه حياً عالماً قادراً.

وذهب ذاهبون من نقاة الصفات إلى أن الباري، تعالى عن قولهم، حي، عالم، قادر، لا لعل ولا لفسه.

ونحن نرى أن قلّم على الخوض في الحجاج فصلين؛ يشتمل أحدهما على إثبات الأحوال، والردّ على منكرها؛ ويشتمل الثاني على جواز تعليل الواجب من الأحكام. فلذا نجزأ. خفّنا بهما في الحجاج.

## فصل

الحال صفة لموجود، غير مصفة بالوجود ولا بالمعلم.

ثم من الأحوال ما يثبت للذوات مطلقاً، ومنها ما يثبت غير مطلق. فأما المطلق منها، فكل حكم ثابت للذات من معنى قائم بها؛ نحو كون الحيّ حياً، وكون القادر قادراً. وكل معنى قائم بمحل، فهو عندنا يوجب له حالاً، ولا يختص لإيجاب الأحوال بالمعاني التي تشترط في ثبوتها الحياة.

ولما الحال التي لا تعلّل، فكل صفة إثبات للذات من غير حلة واقعة على الذات، وذلك كتحيز الجوهر فإنه زائد على وجوده. وكل صفة لوجود لا تغرد بالوجود، ولا تعلل بموجود، فهي من هذا القسم؛ ويندرج تحته كون الموجود هرماً، لونه، سواداً، كونه، علماً، إلى غير ذلك.

وانكر معظم المتكلمين الأحوال، وذهبوا أن كون الجوهر متحيزاً عين وجوده، وكذلك قولهم في كل ما حكمنا بكونه حالاً لموجود زائداً على وجوده.

والدليل على إثبات الأحوال، أن من علم بوجود الجوهر ولم يحط علماً بتحيزه، ثم استبان تحيزه فقد استجد علماً متعلقاً بمعلوم، وسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز. ولذا تقرر تغاير العلمين، فلا يخلو معلوم العلم الثاني من أمرين: إما أن يكون هو المعلوم بالعلم الأول، وإما أن يكون زائداً عليه، وباطل أن يكون المعلوم بالعلم الثاني هو المعلوم بالعلم الأول لأوجه:

منها، أن العاقل يقطع عند الاتصاف بالعلم الثاني، أنه أحاط بما لم يحط به قبل، واستترك ما لم يستركه أولاً، ويجوز تقدير الجهل بالتحيز مع العلم بالوجود؛ فلو كان تحيز الجوهر وجوده، لاستحال ذلك ما يستحيل أن يعلم الموجود من جهله في حالة واحدة.

ومن الدليل على ذلك، أنه إذا اتحد معلوم العلمين الحادثين، لم يترر القضاء باختلافهما قياساً على العلمين بوجود الجوهر وتحيزه. وربما يطلق نقاة الأحوال، أن الشيء يعلم من وجه وجاهل من وجه، والتعرض للوجوه إثبات الأحوال.

ولا يستغني خلاص في هذا الفن عن التعرض للأحوال؛ إما بتسميتها أحوالاً، أو وجوهاً، أو صفات نفس.

ولا ينبغي أن يكبح ذو التحصيل من تهويل نفاة الأحوال، بأن الحال لا يتصف بالوجود ولا بالعدم، فإن قصارى ما يذكرونه استبعاد وإدعاء لا يمكن استناده إلى دعوى ضرورة وتمسك بدليل.

ومنهنا أن المعلومات تنقسم إلى وجود، وعدم، وصفة وجود لا تتصف بالوجود والعدم

فإذا وضع ما قلنا، فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الألفية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد، والتحكم بذلك من غير جمع يجر إلى مدح والكفر، وكل جهالة تأناها العقول؛ فإن من قال يُقضى على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع، لومه أن يحكم بكون الباري تعالى جسماً محدوداً من حيث لم يشاهد فاعلاً إلا كذلك، ويلزم منه القضاء بتعاقب الحوادث إلى غير أول من حيث لم يشاهدها إلا متعاقبة، إلى غير ذلك من لجهالات

فإذا لم يكن من جامع بده، فالجامع بين الشاهد والغائب أربعة.

أحدها العلة؛ فإذا ثبت كون حكم معلولاً بعلة شاهداً وقامت الدلالة عليه، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهداً وعائناً، حتى يتلزاما ويتني كل واحد منهما عند انتفاء الثاني، وهذا نحو ما حكمنا بأن كون العالم عالماً شاهداً، معلل بالعلم ومسوّج ذلك على قدر الكتاب، إذا حصصا في الحجاج.

الطريقة الثانية في الجمع الشرط؛ فإذا تبين كونه الحكم مشروطاً بشرط شاهداً، ثم يشت مثل ذلك الحكم عائناً، فوجب القضاء بكونه مشروطاً بذلك الشرط اعتباراً بالشاهد؛ وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم عالماً مشروط بكونه حياً، علماً يقرر فليكن شاهداً لظرف عائناً.

والطريقة الثالثة الحقيقة؛ فمهما تقرر حقيقة شاهداً في محقق اطرقت في مثله عائناً، وذلك نحو حكمنا بأن حقيقة العالم، من قام به العلم.

والطريقة الرابعة في الجمع الدليل؛ فإذا دنا على مدلول عقلاً لم يوجد الدليل غير دال شاهداً وغائباً، وهذا كدلالة الأحداث على المحدث. فهذا أحد الفصلين الموعودين.

## فصل

فأما الفصل الثاني، فهو يشتمل على تعيين الواجب والزّد على منكربه. والذي تبني المعتزلة فاسد معتقدهم في نفي الصفات عليه، مصيرهم إلى أن كون الباري تعالى عالماً واجب، والواجب يستقل بوجوبه عن مقتضى يقتضيه؛ وليس كذلك كون العالم عالماً شاهداً، فإنه جائز ممكن، فإذا ثبت افتقر إلى مخصص أو مقتضى.

وشبهوا الحكم الواجب والجائز، بالوجود الواجب والجائز. والقديم سبحانه وتعالى لما كان واجب الوجود، لم يتعلق وجوده بمقتضى؛ والحدث لما كان جائز الوجود، افتقر وقوعه إلى مقتضى.

وهذا الذي ذكروه دعوى عريّة، فيقال لهم: يَمُ ثُكْرُونَ عَلَى مَنْ يَزْعُمُ أَنَّ الْحُكْمَ الْوَاجِبَ  
يَتَعَلَّقُ بِمَوْجِبٍ وَاجِبٍ؟ وَالْحُكْمَ الْجَائِزَ يَتَعَلَّقُ بِعِلَّةٍ جَائِزَةٍ؟

وَأَمَّا اسْتِشْهَادُهُمْ بِالْوُجُودِ، فَلَا مَحْصُولَ لَهُ؛ فَإِنَّا لَمْ نَحْكَمْ بِمَا قَالُوهُ لَوْجُوبٍ وَوُجُودٍ الْقَدِيمِ  
مُسَبِّحَانِهِ وَتَعَالَى، بَلْ قَضَيْنَا بِهِ مِنْ حَيْثُ انْقَضَتِ الْأَرْبَابَةُ عَنْ وُجُودِ الْبَارِي مُسَبِّحَاتِهِ، وَمَا لَا أَوَّلَ لَهُ  
يَسْتَحِيلُ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِفَاعِلٍ، فَإِنْ لِكُلِّ فِعْلٍ مُتَدَأٍ؛ فَامْتَحَالَ لَذَلِكَ تَعَلُّقُهُ بِفَاعِلٍ، وَامْتَحَالَ أَيْضاً تَعَلُّقُهُ  
بِعِلَّةٍ، فَإِنَّ الْوُجُودَ لَا يَعْلَلُ شَاهِداً وَغَائِباً.

ثُمَّ نَقُولُ لَهُمْ: قَدْ عَوَّلْتُمْ فِيمَا يَعْلَلُ عَلَى الْجَوَارِ، وَنَصَبْتُمْ بَأَنَّ الْحُكْمَ إِنَّمَا يَعْلَلُ بِجَوَازِهِ، ثُمَّ  
عَكَسْتُمْ الْجَوَازَ وَزَعَمْتُمْ أَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَعْلَلُ، وَمَا ذَكَّرْتُمُوهُ يَظَلُّ فِي الطَّرْدِ وَالْعَكْسِ.

فَأَمَّا تَعْلِيلُ الْجَائِزِ، فَيَبْطُلُ بِالْوُجُودِ؛ فَإِنَّهُ جَائِزٌ لِلْحَوَادِثِ، وَهُوَ غَيْرُ مَعْلَلٍ

فَإِنْ قَالُوا: وَوُجُودُ الْحَوَادِثِ وَإِنْ لَمْ يَعْلَلْ فَهُوَ مُتَعَلِّقٌ بِالْفَاعِلِ، وَمِنْ حُكْمِ الْجَائِزِ، أَنْ يَتَعَلَّقَ  
بِمُقْتَضَى، ثُمَّ قَدْ يَكُونُ الْمُقْتَضَى عِلَّةً، وَقَدْ يَكُونُ مَعْلَلاً؟ قُلْنَا: الْوُجُودُ عِنْدَنَا حَالٌ لِلْجَوْهَرِ، وَالْجَوْهَرُ  
كَانَ فِي عَدَمِهِ جَوْهَرًا، ثُمَّ طَرَأَ عَلَيْهِ حَالُ الْوُجُودِ؛ فَهَلَا زَعَمْتُمْ أَنْ كَوْنَ الْعَالَمِ عَالِماً شَاهِداً حَالٌ يَطْرَأُ  
عَلَى الْبَدَائِتِ الْمَوْصُوفَةِ بِخَصَائِصِ الصِّفَاتِ، وَوُجُوداً وَعَدَمًا؟ وَذَلِكَ يَقْصِي إِلَى نَفْيِ الْعِلَلِ شَاهِداً، وَلَا  
مَحْيِصَ عَنْ ذَلِكَ.

وَقَوْلُهُمْ يَسْتَقِلُّ الْوَاجِبُ بِوُجُوبِهِ، يَظَلُّ عَلَيْهِمْ بِأَشْيَاءٍ:

مِنْهَا، أَنْ كَوْنَ الْعَالَمِ عَالِماً شَاهِداً إِذَا ثَبَتَ فَقَدْ لْتَحَقَّ بِالْوَاجِبَاتِ، مِنْ حَيْثُ لَا يَنْفِي مَا وَقَعَ  
حَتَّى يَصِيرَ كَأَنَّهُ لَمْ يَقَعْ، فَيَجِبُ أَنْ لَا يَكُونُ الْحَالُ الْوَاقِعَ مَعْلَلاً.

وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَصْلَانِ مِنْ مَذَاهِبِ الْمُعْتَرِلَةِ. أَحَدُهُمَا، أَنَّهُمْ قَالُوا: الْحَادِثُ غَيْرُ مُقَدَّرٍ فِي  
حَالِ حَدُوثِهِ، وَإِنَّمَا يَتَعَلَّقُ الْقَفَرَةُ بِهِ قَبْلَ الْحَدُوثِ؛ فَكَمَا اسْتَقَلَّ الْحَادِثُ بِالْوُقُوعِ عَنْ تَعَلُّقِ الْقَدْرَةِ،  
فَلْيَسْتَقِلَّ الْحَالُ عِنْدَ الْوُقُوعِ عَنْ إِجْبَابِ الْعِلَّةِ.

وَالْأَصْلُ الثَّانِي، أَنَّهُمْ اثْبَتُوا صِفَتَ سَمُوْهَا قَائِمَةً لِلْحَدُوثِ، وَزَعَمُوا أَنَّهَا لَا تَقَعُ بِالْقَدْرَةِ  
لَوْجُوبِهَا، وَعَدُّوا مِنْ ذَلِكَ تَحْيِيزَ الْجَوْهَرِ، وَقِيَامَ الْعَرَضِ بِالْمَحَلِّ.

وَمِنْهَا، كَوْنَ الْعَالَمِ عَالِماً الْمَعْلَلِ بِالْعِلْمِ؛ إِذَا أَحَقَّقُوا الْحَالَ الَّذِي فِيهِ تَرَاخَا بِالصِّفَاتِ الْوَاجِبَةِ  
الَّتَابِعَةِ لِلْحَدُوثِ، وَأَخْرَجُوهُ عَنْ كَوْنِهِ مُقَدَّرًا وَلَمْ يَخْرِجُوهُ عَنْ كَوْنِهِ مَعْلُولًا، فَكُلُّ مَجْمُوعٍ ذَلِكَ عَلَى  
أَنَّ الْوُجُوبَ لَا يَنَاقِي التَّعْلِيلَ.

وَمِمَّا يَظَلُّ مَا قَالُوهُ، أَنَّهُمْ طَرَحُوا الشَّرْطَ شَاهِداً وَغَائِباً، وَحَكَمُوا بِأَنَّ كَوْنَ الْعَالَمِ عَالِماً مُشْرُوطٌ  
بِكَوْنِهِ حَيًّا، ثُمَّ قَضَوْا بِذَلِكَ فِي كَوْنِ الْبَارِي تَعَالَى عَالِماً قَادِرًا؛ فَإِذَا لَمْ يَفْصِلُوا بَيْنَ الْوَاجِبِ وَالْجَائِزِ  
فِي حُكْمِ الشَّرْطِ، لَمْ يَسْخَ لَهُمُ الْمَصْلُ فِي حُكْمِ الْعِلَّةِ. وَهَذَا الْقَدْرُ كَافِرٌ قِيمًا نَبِيْهِهِ.

فإذا ثبت مضمون الفصلين خصصنا بعدهما في الحجاج . ونحن الآن نقيم على الخصوم ثلاثة أدلة ، يعضي كل واحد منها إلى القاطع ، والله المستعان .

فالطريقة الأولى ، أن نقول : قد سلمتم لنا أن كون العالم عالماً حكماً ثابت للذات ، كما أن كون المرید مریداً حكماً ثابت للذات ، ثم منعتم كون الباري تعالى مریداً لنفسه ؛ وكل ما صدكم عن ذلك في كونه مریداً فهو منقرض في كونه عالماً ، ويتضح بجمع السبر والتقسيم .

فنقول : امتناع كون الباري سبحانه وتعالى مریداً لنفسه لا يخلو ؛ إما أن يستند إلى وجوب تعليل هذا الحكم غائباً ، كما ثبت لتعليله شاهداً ؛ فإن كان الأمر كذلك ، فيجىء من مضمونه تعليل كونه تعالى عالماً طرداً للعلة المقررة شاهداً ، وإن كان ما ذكرناه في حكم الإرادة يستند إلى ما هتأوا به ، من أنه لو كان مریداً لنفسه لكان مریداً لكل المرادات ، وقد أوضحنا إبطال ذلك عليهم عند كلامنا في حكم الإرادة .

فإذا بطل معلولهم في منع كون الباري تعالى مریداً لنفسه ، فلا يبقى بعده إلا ما ذكرناه . وليس يجري كون المرید مریداً مجرى كون الفاعل فاعلاً ، فإن للمرید بكونه مریداً حكماً وحالاً على التحقيق ، وليس للفاعل بكونه فاعلاً حال ؛ فهذه طريقة قاطعة فيما ملتصقه .

والطريقة الثانية أن نقول . قد ثبت أن كون العالم عالماً شاهداً محلل بالعلم ، والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثاني ؛ فلو جاز تقدير كون العالم عالماً دون العلم ، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف بمحله بكونه عالماً ، ولا معنى لإيجاب العلم حكمه ، إلا أنه يلزمه ، فإنه لا يشته إثبات القدرة مقصورها ، ولو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العلة دون حكمها لوجوبها .

والعبارات المتداولة بين الأصوليين ، أن تسمية العالم عالماً تقتضي علة موجبة ، موصوعة للضاهم والميز بين ذات وذات ، فإذا ثبت ذلك شاهداً وجب القضاء به غائباً .

وإن قالوا : كون العالم عالماً شاهداً إنما يحلل لجواره ، فقد قلنا ما يبطل ذلك في النفي والإثبات .

فإن قالوا : كون العالم عالماً غائباً على خلاف كون العالم عالماً شاهداً ، وإذا ثبت حكم محلل بعلة ، فإنما يلزم تعليل مثل ذلك الحكم بالعلة طرداً ، قلنا : الوجه الذي يقتضي العلم شاهداً حكماً ، يقتضيه غائباً . وإذا اختلف العلمان فلا يشك حكم لاختلاف لحكميهما من الوجه الذي يقتضي العلة معلولها لأجله ؛ فإن العلم شاهداً يخالف العلم القديم عندنا ، بكونه حادثاً عرضاً مختصاً بمتعلق واحد إلى غير ذلك . والعلم بهذه الوجوه لا يوجب كون العالم عالماً ، وإنما يوجب من حيث يكون عالماً ، وذلك ثابت شاهداً وغائباً . ثم ما ألزمونا في تباين الحكمين في حكم العلة ، يلزمهم في تباينهما في حكم الشرط .



والطريقة الثالثة، وهي عمدة شيخنا رضي الله عنه، أن تقول: العلم المتعلق بالمعلوم علم. فإذا زعمتم أن الباري تعالى علم بالمعلوم، والمعلوم في حقه محاط به، فلا يتقرر معلوم محاط به لا يتعلق به متعلق. ثم المتعلق بالمحاط به يستحيل أن يكون خارجاً من قبيل العلوم، ولا معنى لتعلق العلم بالمعلوم إلا كون المعلوم محاطاً به.

وهذا أكد على أصول المحترلة؛ فإنهم قالوا: تعلق العلمين بالمعلوم الواحد يوجب تماثلهما، وينبأ على ذلك مماثلة العلم القديم - لو ثبت - للعلم الحادث. وذلك قاطع إذا تأملت، وبالله التوفيق.

ومعول نفاة الصفات على طرق:

مها، ادعائهم منع تعليل الواجب كما قدمناه، وقد سبق الاعتراض عليه بما فيه مفتح.

ومما يتمسكون به أيضاً، أن قالوا: لو أثبت صفات قديمة لكانت مشاركة للباري تعالى في القدم، وهو أخص صفات الذات، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات، ومساو ذلك يقتضي بكون الصفات آلهة.

وهذا الذي ذكروه تعرض للدعوى من غير برهان. فأما قولهم الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه، فهم فيه سارعون؛ ثم لو سلم ذلك لهم جدلاً، نوزعوا في كون القدم أخص أوصاف الباري تعالى، ولا يجلون إلى إنسان مريب.

ثم يقال لهم: الإرادة التي أبتزموها للباري تعالى حادثة قائمة، لا بمحل، مثل على زعمكم للإرادة الثابتة للعبد القائمة به إذا تعلقتا بمتعلق واحد، وهما مشتركتان في الأخص، وثبت لأحدهما وجوب القيام بالمحل، ويستحيل ذلك على الثانية، وهذا يقتض ما حاولوه من وجوب اشتراك المشتركين في الأخص في جميع الصفات.

على أنا نقول لهم: منعكم تعليل الواجب باقتضاص مصيركم إلى أن الاجتماع في الأخص يوجب الاجتماع فيما عداه؛ فإن تماثل المثليين واجب، وتعرضكم لتعليله تصريح بتعليل الواجب.

ومما يتمسكون به أن قالوا: علم الباري تعالى على زعمكم يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات على التخصيل، وهو في حكم العلوم المختلفة الحادثة، إذ لا يتعلق العلم بالحادث بالسواد والبياض؛ فإذا تعلق علم الباري بالمعلومات المختلفة كلن في حكم العلوم الحادثة، وإذا لم يبعد ذلك لم يبعد أيضاً كونه في حكم القدرة، وإن كانت القدرة والعلم مختلفين شاعداً، ويلزم من مفاد ذلك الاجتزاء بصفة واحدة، تكون في حكم العلوم والحياة والقدرة.

وهذا الذي ذكروه مما لا يلزم الجواب عنه نظراً، فإنه كلامٌ منهم في تفصيل الصفات مع مصيرهم إلى نفي أصلها، ثم إذا أوضحنا فيه معتقداً وإن لم يكن يلزمنا في طرق الحجاج، قلنا:

القضية العقلية تدل على إثبات الصفة على الجملة ، فأما كون العلم زائداً على القدرة فمما لا يتوصل القطع إليه عقلاً . والسبيل فيه التمسك بأدلة السمع ، فإن المتكلمين في الصفات بالنفي والإثبات مجتمعون على نفي صفة في حكم العلم والقدرة ، فمن رام إثبات صفة في حكمها كان خارقاً للإجماع .

فإن قيل . إذا لم يبعد ثبوت علم في حكم علوم ، فما المانع من مصيرنا إلى أن الباري تعالى عالم بالمعلومات لنفسه ، قادر عليها لنفسه ، وتكون معه في حكم العلم والقدرة ، وذلك يقضي إلى الاستغناء بالذات عن الصفات ؟ قلنا . هذا ليس بالاستدلال ، بل إنكم بنيتم قولكم هذا على أصل تعتقدون فساده ؛ إذ العلم الذي اعتقدناه غير ثابت عندكم ، فكيف تسون منكم على ما تعتقدون بطلانه ؟

ثم مضمون ما عولتم عليه يفضي بما توأقرب على بطلانه ؛ وذلك أن ذات الباري تعالى لو كان في حكم العلوم لكانت علماً ، وهذا ما لا يتحمله أحد من أهل الملة . وقد قال أبو الهذيل<sup>(١)</sup> : الباري تعالى عالم بعلم ، وعلمه نفسه ، ونفسه ليست بعلم ، وعُذُّ هذا من فصائحه ومناقضاته وهو مع مفارقة ما أنكروه سائر المعتزلة ، ينكر كون ذات الباري تعالى علماً وقدرة وأحق الناس بالتزام ذلك المعتزلة ؛ فإنهم قالوا : لو ثبت للباري تعالى علم متعلق بمعلوم علماً ، لكن مثلاً لعلماً ؛ فهو قصور بكون ذاته في حكم العلوم ، لأنكم لو كنتم كونه علماً ، وهو مما يابونه أصلاً .

فإن قيل : إن كان ما ذكرتموه دعماً لكلام الخصم ، فكم تلعبون ذلك عن أمكم ، وقد زعمتم أن العقل يقضي بإثبات الصفة على الجملة ، لو الكلام في التفاصيل موقوف على الأدلة السمعية ؟ قلنا : هذا مما لا يحتمل هذا المعتقد بسطه ، ولكن المقدر اللائق به أن العقل يدل على إثبات العلم ، ثم المصير إلى أن العلم زائد على النفس مدركه السمع ، فإذا دل العقل على إثبات العلم ، وانعقد الإجماع على أن وجود الباري تعالى ليس بعلم ، فيحصل من مدلول السمع والعقل إثبات علم رائد على الوجود ، وبالله التوفيق

## فصل

قد ذكرنا الدليل على إثبات كون الباري تعالى مريداً عند تعرضنا لإثبات العلم بأحكام المصنفات . ثم مذهب أهل الحق أن الباري تعالى مريد بإرادة قديمة . وقد زعمت المعتزلة البصريون أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل ، وذلك باطل من أوجه .

منها ، إن إرادته لو كانت حادثة لافترقت إلى تعلق إرادة بها ؛ فإن كل فعل ينشئه الفاعل ، وهو عالم به ويأيقاعه على صفة مخصوصة في وقت مخصوص ، فلا بد أن يكون قاصداً إلى إيقاعه ؛ ونفي

(١) هو محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف ، شيخ المعتزلة والذاب عنهم ، أخذ الاعتزال عن واصل بن عطاء وعثمان بن خالد الطويل ، كان يقول بفساد مقنورات الله عز وجل مات عام ٢٢٦ وقيل ٢٣٥ . انظر شذوات الذهب ٨٥/٢ . والفرق بين الفرق .

القصد إلى إيقاع فعل، مع العلم به، يلزم صاحبه نفي المقصود إلى إيقاع جميع الأفعال.  
فإذا قالوا: الإرادة يراد بها وهي لا تراد في نفسها، لم يكثر بقولهم، وألزموا ما ذكرناه من  
استحالة إنشاء فعل مع العلم به من غير قصد إليه.

وقد ادعى بعض المحققين في ذلك الصرورة، وهو غير مبعد في دعواه.

ولو ساغ للبصريين ما قالوه، ساغ لجهم أن يقول: الباري تعالى يخلق لنفسه علوماً حادثة  
بالحوادث يجب أن يعلم الحوادث بها، ولا يجب أن يعلم العلوم بأنفسها بعلوم أخرى، وهذا مما لا  
فصل فيه.

ثم نقول: قد وافقتمونا على أن امتثالتين يجب اشتراكها في الواجبات والنجائزات وما  
يستحيل، ثم أوجبتم لإرادتنا القيام بالمحال؛ فالتزموا ذلك في إرادة الباري تعالى.

ثم يلزمهم قيام إرادة الباري، تعالى عن رصمهم، بالجماد فإن حاولوا دفع ذلك، وقالوا  
الإرادة تستدعي محلاً مخصوصاً ونية مخصوصة وحياة، قيل لهم: إثباتكم إرادة لا في محل، نفي  
للمحل والنية والصفة التي أشرتم إليها؛ فإذا ساع نفي أصل المحل، لم يعد نفي شرط المحل.

### فصل

ذهب جهم<sup>(١)</sup> إلى إثبات علوم حادثة للرب، تعالى عن قول المظليين. وزعم أن المعلومات  
إذا تجددت أحدث الباري سبحانه وتعالى علوماً متجددة، بها يعلم المعلومات الحادثة، ثم العلوم  
تتعاقب حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها.

والذي ذكره خروج عن الدين ومخالفة لإجماع المسلمين، وإضراب عن قضية العقول.  
وسبيل الرد عليه في مدارك العقل يلاني سبيل الرد على البصريين، في اعتقادهم الإرادات الحادثة  
الثابتة على زعمهم لله تعالى في غير محال.

فنقول لجهم: إن افتقرت الإرادات إلى علوم متعلقة بها، فلتنظر العلوم الحادثة إلى علوم أخرى  
متعلقة بها، بأنها مشاكة للمعلومات في كونها أفعالا حوادث؛ وذلك إن التزمه تجر إلى إثبات علوم لا  
نهاية لها، وهي متعاقبة حادثة، ومقادير تسويخ حوادث لا أول لها. وإن لم يلتزم ذلك، لزمه من  
استثناء العلوم عن علوم حدوثها، استثناء جملة الحوادث عن تعلق العلوم بها.

ثم العلوم الحادثة عند جهم لا تخلو. إما أن تكون ثابتة في غير محل، أو قائمة بأجسام، أو

(١) هو أبو محمد جهم بن صفوان الراسبي قال عنه الذهبي في تذكرة الحفاظ رقم (١٥٨٤): «الفضل المبتدع،  
رأس الجهمية». رجم أن الجنة والنار تبتلى وزعم أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، وأن الكفر هو الجهل  
به فقط انظر الفرق بين الفرق.

قائمة بليات الباري تعالى؛ فإن زعم أنها ثابتة في غير محل، رُدَّ عليه بما رد على مثبتي الإرادات المعادة في غير محل وإن زعم أنها تقوم بليات الرب، كإن الرد عليه كالرد على الكرامية الصائرين إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب سبحانه وتعالى عن قولهم وإن زعم أنها تقوم بأجسام، لزم أن يجوز قيام علم بجسم والمتصف بحكمه جسم آخر، طرداً لما يحوز من قيام العلم بجسم مع رجوع حكمه إلى الله تعالى. فإذا بطلت الأقسام، ولا مزيد عليها، أذن بطلاتها بضاد المنعيب المنقسم إليها.

فإن قيل: الباري سبحانه كان عالماً في أوله بأن العالم سيقع، فلما وقع فيما لا يزال كان ذلك معلوماً متجدداً، ويتصف الباري تعالى عند وقوع العالم بكونه عالماً بوقوعه؛ وإذا تجدد له حكم واتصاف اقتضى ذلك تجدد موجب للحكم ومقتضى له، وذلك يقضي بالعلوم المتجددة.

قلنا لا يتجدد للباري سبحانه وتعالى حكم لم يكن، ولا تتعاقب عليه الأحوال، إذ يلزم من تعاقبها ما يلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر؛ بل الباري تعالى متصف بعلم واحد، متعلق بما لم يزل، ولا يزال، وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات، وإن كانت العلوم الحادثة تتعدد بتعدد المعلومات.

ثم كما لا يتعدد إذا تعددت المعلومات، فكذلك لا يتجدد إذا تجددت.

والذي يوضح الحق في ذلك؛ أن من اعتقد بقاء العلم الحادث، ثم صور علماً متعلقاً بأن سيقدم زيد غداً، وقرر استمرار العلم بتوقع قدمه إلى قدمه، فلما قدم لم يفتر إلى علم متجدد بوقوع قدمه، إذ قد سبق له العلم بقدمه في الوقت المعين.

وأية ذلك أننا لو قدرنا اعتقاد دوام العلم كما صورناه، ولم نفرص عند وقوع القدم علماً آخر سوى ما قلنا دوامه، قلنا لا يتعلق العلم السابق بالوقوع، للزم كونه جاهلاً بالوقوع في وقته أو غافلاً عنه مع تقدير دوام العلم بالقدم المرفوع في الوقت المعين، وذلك باطل على الضرورة.

وليس من معتقدا المصير إلى بقاء العلوم الحادثة، ولكن الأدلة العقلية تبني على الحقائق مرة، وعلى تقدير اعتقادات أخرى، فلما لم يلزم شاهداً تجدد علوم عند تجدد المعلومات في حق من سبق له العلم بوقوعها في الاستقبال، فلان لا يلزم ذلك في حق الباري تعالى أولى فاعلم.

## فصل

الباري سبحانه وتعالى متكلم، أمر، ناطق، مخبر، واحد، متوحد. وقد قلنا في خلال إثبات أحكام الصفات المعنوية، الطريق إلى إثبات العلم بكون الرب تعالى متكلم عند إسنادنا بني التقاطع إلى السمع، وتوجيهنا على أنفسنا السؤال عما ثبت للسمع.

فإذا وضع كون الباري تعالى متكلماً، فقد آن أن نتكلم في صفة كلامه

فاعلموا وتبين البدع، أن من منسوب أهل الحق: أن الباري سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزل، لا مفتوح لوجوده.

وأطبق المتمون إلى الإسلام على إثبات الكلام، ولم يصر صائر إلى تقيده، ولم يتحل أحد في كونه متكلماً نجيلاً تامة الصفات في كونه عالماً قادراً حياً.

ثم ذهبت المعتزلة، والخوارج<sup>(١)</sup>، والزيدية<sup>(٢)</sup>، والإمامية<sup>(٣)</sup>، ومن عندهم من أهل الأهواء، إلى أن كلام الباري، تعالى عن قول الزائغين، حادث مفتوح الوجود.

وصار صائر من هؤلاء إلى الامتناع من تسمية مخلوقاً مع القطع بحديثه، لما في لفظ المخلوق من إيحاء المخلوق هو الذي يبدى المتكلم تخرصاً من غير أصل.

وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله تعالى، وذهبت الكرامية إلى أن كلام الله قديم، والقول حادث غير محدث، والقرآن قول الله، وليس بكلام الله؛ وكلام الله عندهم القدرة على الكلام، وقوله حادث قائم بذاته، تعالى عن قول المبطلين؛ وهو غير قائل بالقول القائم به، بل قائل بالقائلية، وكل مفتوح وجوده قائم بالذات، فهو حادث بالقطرة غير محدث؛ وكل مفتوح مبين للذات، فهو محدث بقوله: «كن» لا بالقطرة، في حلين طويل، لا يسع هنا المعتقد استقصاؤه.

وغرضنا من إيضاح الحق والرد على متكبيه لا يتبين إلا بعد عقد أصول في ماهية الكلام وحقيقته شاهداً، حتى إذا وضعت الأغراض منها المعقولة بعدها إلى مقصدنا. وقد التزمنا التمسك بالقواطع في هذا المعتقد على صغر حجمه، وأثره إيجابه على خلاف ما صادفنا من معتقدات الأئمة؛ وهذا الشرط يلزمنا طرقاتاً من البسط في مسألة الكلام، وما نحن خائفون فيه.

## فصل

اعلم، أرسلك الله تعالى، أن المعتزلة ومخالفني أهل الحق قد تخطوا في حقيقة الكلام.

وما نحن نؤمى إلى جمل من أفاظهم، ثم نعتبها بالتقص.

ومما ذكره قدامهم: أن الكلام حروف متظمة، وأصوات مقطعة، دالة على أغراض

(١) انحطت الخوارج حتى صارت عشرين فرقة، خرجوا على الإمام علي وقالوا بتكبيره وشماته وأصحاب الجمل والحكمين، ونادوا بالخروج على الإمام الجائر.

(٢) هي فرقة من الشيعة تدعي بأنها من اتباع زيد بن علي زين العابدين عليهما السلام مع أنه لم يرفض الخليفتين أباً بكر وعمر رضي الله عنهم.

(٣) خلافاً للزيدية وهم خمس عشرة فرقة كما في كتاب الفرق بين الفرق منها: الكلامية نسبة إلى أبي كامل الذي كفر الصحابة لتركهم بيعة علي، وكفر علياً لتركه قتلهم. والمحمدية الذين يتطرون محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب.

صحيحة، وهذا باطل؛ إذ الحد ما يحوي اتحاد محسود، والحرف الواحد قد يكون كلاماً مفيداً، فإنك إذا أمرت من «وقى» و«وشى» قلت «ق» و«ش»، وهذا كلام وليس بحروف وأصوات.

فإن قيل: الحرف الواحد لا ينطق به، بل إن حُرِّد الأمر من هذه الأدوات وصل بهاء الاستراحة، فقيل «قه» و«شه»، فلم يستقلَّ لحرف «واحد» منه، وهذا لا يسجِّبهم عما أريد بهم، فإن «ق» في درج الكلام، ووصله كلام، وهو حرف واحد، وإنما غرضنا إيضاح ذلك.

ثم لا معنى للتقييد بالإفادة، فإن من لفظ بكلمات لا تفيد، يقال تكلم ولم يفد، فلا معنى للتقييد بالإفادة.

ثم يقول: الحروف أنفس الأصوات، فلا معنى لتكررها، والحدود يتوقى فيها التكرير الذي لا يفيد.

فإذا قالوا: الكلام أصوات مقطعة، وحروف مشطمة، فتغيره الكلام أصوات وأصوات، وإذا حذفوا الحروف، قيل لهم: الأصوات المقطعة لا تفيد لأنها ما لم يصطلح على بعضها أدلة، فإن ارتضيت ذلك واكتفيت به لزمكم على مذهب تسمية بقرات على أوتار مصطلح عليها كلاماً، وهذا القدر كاف في تتبع حذفهم.

فإن قال قائل: ما حد الكلام عندكم؟ قلنا: من ألقنا من يسمع من تحديد الكلام، وسه بالتفصيل كما سنوضحه عند ذكرنا ماهية الكلام.

وجملة المعلومات لا تصبُّها الحدود؛ بل منها ما يحد، ومنها ما لا يحد كما أن منها ما يعمل، ومنها ما لا يعمل.

وقال شيخنا رحمه الله: الكلام ما أوجب لمحبه كونه متكلماً وهذا فيه نظر عندنا.

والأولى، أن نقول: الكلام هو القول القائم بالنفس، وإن رُما تفصيلاً، فهو القول القائم بالنفس، الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات.

## فصل

قد أنكرت المعتزلة الكلام القائم بالنفس، ررعموا أن الكلام: هو الأصوات المنقطعة، والحروف المنتظمة، ونصروا كلاماً قائماً بالنفس سوى العبارات الآيلة إلى الحروف والأصوات.

وربما يثبت ابن الجبائي كلام النفس، ويسميه الخواطر، ويرعم أن تلك الحواطر يسمعها ويدركها بحاسة السمع. وذهب الجبائي إلى أن لأصوات المنقطعة على مخارج الحروف ليست بكلام، وإنما الكلام الحروف المقارنة للأصوات، وهي ليست بأصوات ولكنها تسمع إذا سمعت الأصوات.

وذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس، وهو الفكر الذي يدور في الخلد، وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات وبحوها أخرى.

والدليل على إثبات الكلام القائم بالنفس: أن العاقل إذا أمر عبده بأمر، وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجداناً ضرورياً.

ثم إنه يدل على ما يجده بعض السمات وضروب من الإشارات أو يرقوم تسمى الكتبة.

فإن زعموا أن ما ذكرنا من الأمر إنما هو إرادة الأمر امثال المأمور لأمره، فذلك باطل، فإن الأمر قد يأمر بما لا يريد أن يمثل المحاطب فيه أمره، وإن كان يجد في هواجس النفس الاقتضاء منه الذي هو مدلول العبارة وسدل من بعد على أن الأمر الموجب لا يجب كونه مريداً للفعل المأمور به.

فإن قالوا: الذي يجده في نفسه إرادة تجعل للفظ الصادر منه أمر على جهة تدب أو إيجاب، وهذا باطل من أوجه: أحدها أن اللفظة تنصرف مع استمرار وجدان الاقتضاء في النفس، والماضي لا يراد بل يتلف عليه، وعلى اضطراب بعلم أن ما يجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلفاً على منقضى. ومما يوضح ذلك أن اللفظة ترجمة عما في الصمير وهذا مما تقضي به العقول، وليست اللفظة ترجمة عن إرادة جعلها على صفة، بل هي ترجمة اقتضاء وإيجاب، ولا يبعد ذلك محصل.

وإن قيل: الاقتضاء ضرب من الاعتقاد، كان مجالاً، فإن الاعتقاد إما أن يكون ظناً أو علماً أو جهلاً، إلى غير ذلك من صنوف الاعتقادات. والذي يجده من نفسه الاقتضاء يقطع بأنه ليس بعلم ولا ظن ولا جهل ولا حدس ولا تحمير. والذي يحقق ذلك أن ما ألزمونا من جعل الاقتضاء إرادة واعتقاداً، يلزمهم القول به في النظر، فلو قال قائل: النظر إرادة علم بالمنظور فيه أو هو من ضروب الاعتقادات، فلا يتصلون عن ذلك بما يوضح كون النظر زائداً على الإرادات والاعتقادات إلا وسيلهم يطرد لنا في إثبات فرضنا.

ومن الدليل على إثبات كلام النفس أن قول القائل: «افعل» قد يتضمن استحباباً وقد يتضمن إيجاباً، وقد يقتضي إباحة، وقد يرد مورد النهي. هذا دل على إيجاب يستحيل أن يكون هو الإيجاب بنفسه، فإن صورة اللفظ في إرادة الإيجاب كصورة اللفظ في إرادة الاستحباب، إذ هو أصوات متقطعة ضرباً من التقطع، والأصوات لا تختلف في انقسام جهات الاحتمالات على قطع. فيلزم المصير إلى أن الإيجاب معنى في النفس، ثم نعتور عليه بالدلالات بالعبارات وغيرها من الأمارات.

فإن قيل: ما ألزمتمونا في مرامكم يحكمس عليكم في كون اللفظ دليلاً على ما في النفس، فإن الدليل على الإيجاب يجب أن يتميز عن الدليل على الاستحباب، قلنا: ليس يرجع تمييز الدليلين إلى أنفس الأصوات، ولكن إذا اقترنت القرائن بالأكفاظ وشهدت الأحوال، اضطرب المخاطب إلى درك مقصود الالفاظ. وما ذكرناه من قرائن الأحوال ليست من الكلام عند المخالفين، فهذا القدر مغمى في مدارك العقل.

وإن رددنا إلى إطلاق أهل اللسان، عرفنا قطعاً أن العرب تطلق كلام النفس والقول الدائر في الخلد، وتقول: كان في نفسي كلام، ورورت في نفسي قولاً، واشتهار ذلك يعني عن الاستشهاد عليه بشر لثائر أو شعر لشاعر، وقد قال الأحمط:

إن الكلام لفي الفؤاد وإسما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فإن قال المخالف: الألفاظ المعينة بسميها عقلاء كلاماً على الإطلاق، ويقولون سمعنا كلاماً ومراهم ما أدركوه من العبارات فلنا الطريقة المرسية عندما أن العبارات تسمى كلاماً على الحقيقة، والكلام القائم بالنفس كلام، وفي الجمع بينهما يبرأ تشعب المخالفين

ومن أصحابها من قال الكلام الحقيقي هو لقائم بالنفس، والعبارات تسمى كلاماً تجوزاً كما تسمى علوماً تجوزاً؛ إذ قد يقول القائل سمعت عدماً وأدركت علوماً، وإنما يريد إدراك العبارات الدالة على العلوم، ورب مجاز يشتهر اشتهاه الحفظ.

## فصل

المتكلم عند أهل الحق من قام به الكلام والكلام عند مشي الأحوال منهم يوجب لمحله حالاً وهي كونه متكلماً، وبرل الكلام في ذلك منزلة العلوم والقدر ونحوها من الصفات الموجبة لمحالتها الأحكام.

ودعيت المعتزلة، وكل قائل بأن كلام الله تعالى حادث، إلى أن كون المتكلم متكلماً من صفات الأفعال، والمتكلم عندهم من فعل الكلام ثم ليس للفاعل من فعله حكم يرجع إلى ذاته، إذ المعنى بكون الفاعل فاعلاً عندهم وقوع الفعل منه، وعلى موجب ذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم، كما لا يجب قيام الفعل بالفاعل، وهو من أهم ما يعتني به في هذا الفصل.

فتقول. لو كان المتكلم من فَعَلْ لكلام، لكان لا يعلم المتكلم متكلماً من يعلمه فاعلاً للكلام، وليس الأمر كذلك فإن من سمع كلاماً صادراً من متكلم استيقن كونه متكلماً، من غير أن يخطر بباله كونه فاعلاً لكلامه أو مضطراً إليه، فإذا اعتقد كونه متكلماً مع الإصرار عن هذه الجهالات، تقرر بذلك أن كون المتكلم متكلماً ليس معناه كونه فاعلاً للكلام. والذي يوضح ذلك أنا نعتقد أن لا فاعل على الحقيقة إلا الله تعالى، ونصمم على هنا الاعتقاد، ولا يزعمنا عن العلم الضروري بكون المتكلم متكلماً.

ومما يقوي التمسك به أن تقول: الكلام عنكم أصوات مقطعة وحروف منتظمة صرياً من الانظام؛ فإذا قال القائل منا: قد قمت اليوم إلى ريد، فهذا الصادر منه كلامه وهو المتكلم به. فلو خلق الله تعالى هذه الأصوات على انتظامها في العبد ضرورة فلا يخلو المخالف، وقد فرضنا الكلام في ذلك؛ إما أن يقضي بكون محل الكلام متكلماً، وإما أن لا يقضي به. فإن زعم أن المحل هو



المتكلم فقد نقض المصير إلى أن المتكلم من فعل الكلام، فإن الكلام من فعل الله في الصورة المفروضة؛ وإن زعم أن محل الكلام أو الجملة التي محل الكلام منها ليست بمتكلمة، فقد عاند وجحد ما يليني البداية؛ فإننا نسمع من قام به الكلام يقول: قد تمت اليوم إلى زيد، كما كنا نسمعه يقول ذلك، إذ هو مختار.

ولو بنينا غرضنا من هذا الفصل على أصل في استبداد الرب سبحانه بالخلق، واستحالة كون غيره موجدًا؛ فيتضح على هذا الأصل بطلان المصير إلى أن الباري تعالى إنما كان متكلمًا من حيث كان فاعلاً للكلام، إذ هو فاعل كلام المحدثين وليس متكلمًا به.

ويتضح الإلزام على البخارية؛ فإنهم يوافقون أهل الحق في أن الرب تعالى خالق أعمال العباد، فلا يستمر لهم، وهذا معتقدهم، القول بأن المتكلم من فعل الكلام. ثم الكلام على مذهب المخالفين أصوات، فلو كان المتكلم من فعل الكلام، فليكن المصوت من فعل الصوت. ويلزم من سياق ذلك كون الباري تعالى عن قول الرائيين، مصوتًا من حيث كان فاعلاً للصوت.

وإذا بطل بهذه القواطع مذهب من يقول المتكلم من فعل الكلام فلا بد من اختصاص الكلام بالمتكلم على وجه من الوجوه. فإذا انتصر وجه العمل فلا يبقى على السير والتقسيم، بعد بطلان ما ذكرناه إلا ما ارتضيناه من أن المتكلم من قام به الكلام. ثم ثبت هذا الأصل بمضي إلى أن الكلام يوجب حكمًا لمحلّه وهو كونه متكلمًا؛ فإن كل صفة قامت بمحل أوجب له حكمًا.

فهذه مقدمات كافية لخرصنا في الرد على المخالفين. ثم توجه عليهم طلبات قبل الخوض في معصود المسألة، تقول: الكلام في تفاصيل الكلام؛ مرجع لثبوت كون الباري تعالى متكلمًا، فبم يكفرون على من يزعم أنه ليس متكلم أصلاً؟

فإن زعموا أن المتكلم: من فعل الكلام، والباري سبحانه وتعالى مقتدر على خلق الكلام وإبلاغه.

قلنا: قد أبطلنا عليكم ذهابكم إلى أن المتكلم. من فعل الكلام بالطرق المتقدمة؛ ثم ما ذكرتموه اكتماء منكم بأن الكلام مقدور للباري، فلم رعنتم أن مقدوره قد وقع، وليس كل ما يقضي العقل بكونه مقدراً للباري تعالى يجب كونه واقعاً، إذ ذلك يؤدي إلى وقوع ما لا يتناهى من الحوادث من حيث كانت المقدورات غير متناهية؟

فإن قالوا: إنما عرفنا وقوع الكلام، واتصافه تعالى بكونه متكلمًا، بالمعجزات، والآيات الخارقة للمعادن، الدالة على صدق مدعي النبوة؛ ثم الأنبياء أخبروا عن كلام الله تعالى ووقوعه، وهم: المصدقون والمؤيدون بالآيات المحققة، والبراهين المصدقة؛ وعضدوا كلامهم هذا بأن قالوا: قد أسندتم العلم بنفي النفاذ إلى السمع، ثم بنيت إثبات كلام الله تعالى على المعجزات، فبم تكفرون على من يسلك مسلككم في ذلك؟ قلنا: خصومنا من المعتزلة، ومن اتعنا نحرمهم،

مصدودون أولاً عن إثبات المعجزات، والتوصل إلى العلم بوجوبها، الدالة على صدق المنتهين بها، على ما ستذكر ذلك، إن شاء الله تعالى في المعجزات.

ثم نقول: لا يستمر لكم ما استمر لنا؛ فإذا فسد عند محاولة إثبات ما زُعم من تصديق الملك، وتصديقه بمنصه في موعد معلوم، وقد حُثِّفَ به المختصون بختمته، من حاشيته، ثم ادَّعى من جملة الحاضرين مُدَّع أنه رسول الملك إلى من شهد وعاب، وذلك بِمَرَأَى من الملك ومُسْمَع، واستشهد في هذه الحالة على إثبات الرسالة، بأمر يصدر من الملك، خارق للمألوف من عادته، فأجابه الملك إلى مناء ووافق دعواه، فبدل ذلك على تصديق الملك إياه بقوله في نفسه، والفعل الطاهر مترجم عنه، نازل منزلة العبارات المصطلح عليها في إيهام المعاني

فهذه سبيلنا، ولا يستب ذلك للمعتزلة، فإن المعنى يكون الباري تعالى متكلماً عندهم، أنه فاعل الكلام. وليس في ظهور الآيات ما يدل على أن الباري تعالى خلق أصواتاً متقطعة في بعض الأجسام، وهي الكلام، وإنما ترتبط المعجزات بتصديق مطهرها، إذا كان التصديق صفة، وكان المصدق متصفاً به على التحقيق، وليس ترجع من الفعل صفة حقيقية إلى الفاعل، فلا تكون المعجزات دالة على ثبوت الكلام

والذي يوضح عرصنا في ذلك، أن سبيل البراهين أن المصدق لا يكون مصداقاً لفعله التصديق، إذ التصديق من أقسام الكلام

وقد ذكرنا عموماً بطلان مذهب من يقول المنكدم من فعل الكلام، وذلك بحوي على التصديق، فإنه من الكلام.

فإذا بطل كون الباري تعالى مصداقاً للرسم بقول عن مذهب المعتزلة، ووجه دلالة المعجزة على صدق الأنبياء ونزولها مرة التصديق بالقول بعد ذلك يتضح بطلان وجه دلالة المعجزات على فساد عقائدهم ومتناقض قواعدهم، وفي بطلان المعجزات انحصار السبيل المفصية بسالكها إلى إثبات القول، وكذلك يفعل الله بكل واحد مرتب، فهذه طلبه عليهم قبل الحوص في مقصود المسألة.

ومما يطالبون به أن تقول. بم تكرون على من يزعم أنه تعالى متكلم لنفسه، كما أنه عندكم حي، عالم، قادر لنفسه، ويلزمون ذلك في كونه تعالى مريداً لنفسه؟ فإن قالوا: يمتنع كونه تعالى مريداً، متكلماً لنفسه، من حيث أن الصفة الثابتة لنفسه يجب أن يعم تعلقها إذا كانت متعلقة بسائر المتعلقات، ولذلك وجب كونه عالماً بكل المعلومات، إذ كان عالماً لنفسه، وهذا الذي ذكرناه دعوى هرية وللمطالب أن يقول: إن الرتب تعني مريد لنفسه لبعض المرادات دون بعض، وهذا بمثابة الاختصاص للإرادة الحادثة بمتعلقها.

فلو قال قائل: لم اختصت الإرادة بمتعلقها، وهلا تعدته إلى ما عداها؟ فمن جواب المحققين

إن كل متعلق بمتعلق مختص به، لا يعلل اختصاصه، وإنما يختص لنفسه كما تعلق لنفسه، وليس يسلم لهم أن الدال على كون الإله عالماً بكل معلوم، كونه عالماً لنفسه، وإنما الدال عليه وجه آخر.

ولا محيص من هذه الطلبة. على أنهم بنفوسهم ما أنشأوا، حيث قالوا: البارئ تعالى قادر لنفسه، ثم زعموا أن كونه قادراً لا يتعلق بجميع لمقدورات، فإن مقدرات العباد ليست مقدورة للبارئ عندهم، تعالى الله عن قولهم؛ فهذه صفة نسبية على رحمتهم حصصوها.

فإن قالوا: الكلام حروف منتظمة، وأصوات منقطعة، فلا وجه لثبوت التكلم، صادراً عن النفس؛ وهذا الذي ذكروه تعويل مهم على ما تقرر الفراغ من إبطاله، إذ قد أثبتنا كلاماً قائماً بالنفس، ليس من قبيل الحروف والأصوات والألحان والعمات فهذا المقدر مقصداً من تقديم هذه الطلقات

واعلموا بعدها أن الكلام مع المعتزلة، وسائر المخالفين في هذه المسألة، يتعلق بالنفي والإثبات، فإن ما أثبتوه وقدروه كلاماً، فهو في نفسه ثابت، وقولهم: إنه كلام الله تعالى، إذ رد إلى التحصيل آل الكلام إلى اللغات والتسميات؛ فإن معنى قولهم: «هذه العبارات كلام الله» أنها خلقه، ونحن لا نكر أنها خلق الله، ولكن تمتع من تسمية حلق الكلام متكلماً به؛ فقد أطبقنا على المعنى، وتنازعنا بعد الاتفاق في تسميته.

والكلام الذي يقضي أهل الحق بقبضه، هو الكلام القائم بالنفس، والمخالفون يكررون أصله ولا يثبتونه، فتارعوا بعد إثباته في حده أو غيره. فإن تعذرنا للحجاج، كان مساقه إثبات موجود نمواً أصله، فنقول قد ثبت كون البارئ تعالى متكلماً بكلام، والعقول تقضي باحتصاص كلامه به من وجه من الوجوه. ولا حاجة لتكليف إثبات ذلك بالليل.

ثم لا يحلو الاحتصاص المنفرد عليه مذهب المنفصلي به عقلاً؛ إما أن يكون من حيث كان فعلاً للبارئ، وإما أن يكون من حيث يختص بصفة أخرى من صفاته النفسية، أو المعنوية. وقد بطل المصير إلى أن الاحتصاص وقوع الكلام فعلاً لله تعالى؛ فإننا قد أوضحنا بما قدمناه وجه الرد على القائلين بأن المتكلم من فعل الكلام

ويبطل تعبير الاحتصاص بكون الكلام متعلقاً بعلم الله وإرادته أو سمعه، أو بصره، فإن هذه الوجوه تتحقق في كلام العباد، مع اختصاصهم بالاتصاف به.

ولا يستقيم أن يقال: إن الكلام مختص على وجه بصفة نسبية للبارئ تعالى، فإن ذلك إجمال، لا ادعاء للاختصاص، ونحن في محادثة إيضاحه على التفصيل، فنقول القائل: الكلام مختص به، أو بصفة من صفات نفسه على الإجمال، من غير تعرض، لتبيين وجه الاختصاص، لا يتحصل

فإذا بطل صرف الاحتصاص إلى الجهات المذكورة، لم يبق بعدها إلا القطع بأن كلام البارئ سبحانه وتعالى يختص به اختصاص القيام، وإذا تقرر ذلك ترتبت عليه استحالة كونه حادثاً بقيام

الدليل على استحالة قبوله للحوادث، ولا يبقى بعد بطلان هذه الأقسام إلا مذهب أهل الحق في وصف الباري تعالى بكونه متكلاً بكلام قديم أزلي. وفي طرق الحجاج العقلية منع، وفيما ذكرناه مقنع.

## فصل

فمما عولوا عليه أن قالوا: إذا أثبت كلاماً أزلياً، لم يخل بعد ذلك من أمرين؛ إما أن تقضوا بكون الكلام الأزلي أمراً، نهياً، إخباراً، وإما ألا تقضوا بذلك.

فإن زعمتم أنه كان في الأول أمراً، نهياً، إخباراً، فقد أحلتم؛ فإن من حكم الأمر والنهي، أن يصادف مأموراً ومنهياً، ولم يكن في الأول مخاطب متعرض، لأن بحث على أمر، ويزجر عن آخر، وليس يعقل أمر لا مأمور له، ويستحيل كون المستحيل مأموراً.

وإن زعمتم أن الكلام في الأول لم يكن موصوفاً بأحكام أوصاف الكلام، فقد ذهبتم إلى ما لا يعقل والكلام على الملعب، رذاً أو قبولاً، فرع لكونه معقولاً قلنا قد ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب رحمه الله<sup>(١)</sup> من أصحابنا إلى أن الكلام الأزلي لا يتصف بكونه أمراً، نهياً، خبراً، إلا عند وجود المحاطين واسجما عنهم شرائط المأمورين والمنهيين.

فإذا أبدع الله العباد، وأفهمهم كلامه على قضية أمر، أو موجب رجاء، أو مقتضى حبر، اتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام، وهي من صفات الأفعال علة، بمثابة اتصاف الباري تعالى فيما لا يزال بكونه خالقاً رازقاً محسناً مفضلاً.

وهذه الطريقة وإن درأت تشبيهاً فهي غير مرضية. والصحيح ما ارتصاه شيخنا رضي الله عنه من أن الكلام الأزلي لم يزل متصفاً بكونه أمراً نهياً خبراً، والمعدوم على أصله، مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود، والأمر القديم في نفسه على صفة الانتضاء، ممن سيكون إذا كانوا. والذي استكروه من استحالة كون المعدوم مأموراً لا تحصيل له.

والوجه أولاً معارضتهم بأصل لهم يصلحهم من هذا الإلزام. وذلك أن مذهبهم أن المأمور به معدوم، وإذا توجه الأمر على العبد بفعل، فالفعل قبل وجوده مأمور به. وإذا وجد، خرج عن كونه مأموراً به في حال حدوثه، كما خرج إذاً عن كونه مقدوراً على أصلهم، وليس بين النفي والإثبات رتبة. فإذا لم يكن الفعل الثابت مأموراً به، كان النفي مأموراً به متعلقاً بالأمر؛ فإذا لم يعدوا مأموراً به معدوماً، لم يستقيم منهم استبعاد مأمور معدوم.

وما ذكروه أبعد؛ فإننا نجوز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود، وإذا وجد تحقق كونه

(١) هو ابن سعيد أو ابن محمد كما في طغيات الشصية (٥١/٢) ابن كلاب أحد أئمة المتكلمين من أهل السنة. وتوفي بعد عام ٢٤٠ هـ بقليل.

مأموراً، ونمنع تقدير معدومه علم الهاري تعالى أنه لا يوجد مأموراً ويستحيل وجوده مأموراً، فما كان كذلك لم يتعلق به أمر التكليف. والمحتلة ففصروا بأن المعدوم مأمور به، وهو يخرج عند الوجود عن كونه مأموراً به. وهذا تمحيص منهم لتعلق العلم بالعلم.

ثم نقول: قد اتفق المسلمون قاطبة على أننا في وقتنا مأمورون بأمر الله، ومذهب جماهير المعتزلة أنه ليس للرب تعالى في وقتنا كلام، وأن ما وجد من كلامه، قد حُذِمَ؛ فإذا لم يستطيعوا كوننا مأمورين، ولا أمر، لم يبق لهم مضطرب فيما ذكروه.

ثم الرب سبحانه في أزله كان قادراً، ومن حكم كون القادر قادراً أن يكون له مقدور، والمقدور هو الجائز الممكن، وإيقاع الأفعال في لأزل مستحيل متناقض. فإذا لم يجد كونه قادراً أزلاً، مع اختصاص وقوع المقدور بما لا يزال، لم يجد أن يتصف بكلام هو انتضاء ممن سيكون.

ومما يشترطون إليه أن قالوا: قد أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله سبحانه، وانفقوا على أنه سور وآيات وحروف متظمة وكلمات، وهي مسموعة على التحقيق ولها مفتتح ومنتهى. وهي معجزة رسول الله ﷺ، والآية على صدقه، والمعجزة لا تكون إلا لعلاً خارقاً للعادة، واقفاً على حسب نحدي النبي ﷺ. ويستحيل أن يكون القديم معجزاً، إذ لا اختصاص للصفة الأزلية ببعض المتحدّين دون بعض؛ ولو جار تقدير كلام قديم قائم بالنفس أزلي معجزاً، لجاز تقدير العلم القديم عد مشتبه معجزاً.

وهذا الذي ذكروه تخیلات لا تحصيل لها. فأما تشخيصهم بأن القرآن في إجماع المسلمين سور وآيات، ولها أوائل وفواصل ومطالع ومقاطع؛ فنقول لهم. أولاً، مذهب جماهيركم أنه كلام الله تعالى إذ خلقه كان أصواتاً، ثم نصرفت وانتضت، والمثلز المحفوظ المكتوب ليس بكلام الله، وهذا مذهب كل من يتخلق من متأخريهم. والمصير إلى نفي كلام الله تعالى، أشع وأشنع من الممارسة في صفة الكلام.

ولما استشعر الجبائي ذلك، وأيقن أنه يلزم لو قال بهذا المذهب خرق لإجماع الأمة، أبدع مذهباً خرق به حجاب الهيبة وركب جحد الضرورات، وقال كلام الله تعالى يوجد مع قراءة كل قارئ. ثم الكلام عنده حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف، وليست هي أصواتاً، وزعم أنها توجد عند الكتابة؛ فإذا اتسقت الحروف المنظومة، والرسوم المرقومة، وجعلت حروف قائمة بالمصحف ليست الأشكال البادية والأسطر الظاهرة. ثم زعم أن الحروف تسمع عند القراءة وإن لم تكن أصواتاً، ولا ترى عند ثبوت الأسطر.

وقال أيضاً: من قرأ كلام الله تعالى تثبت مع لهواته حروف هي قراءته، وهي مغايرة للأصوات، وحروف هي كلام الله وهي مغايرة للقراءة والأصوات، وإذا أضرب القارئ عن القراءة علم عنه كلام الله تعالى وهو بعينه موجود قائم بغيره.

ومن شنيع مذهبه أنه قال: إذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية فيوجد بكل واحد منهم كلام الله، والموجود بالكل كلام واحد ونفس نقل هذا المذهب يعني اللبيب عن تكلف الرد عليهم.

وأما تحكمه بإثبات حروف معايرة للأصوات، فخرج عن قضية العقل وإبداع مذهب لا شاهد له، والحروف في تعارف العقلاء أنفس الأصوات بمقطعة ثم إذا ساغ ادعاء إدراك ما ليس بصوت عند صوت، فما المانع من ادعاء رؤية الحروف عند استخدام الرسوم واتساق القروم في الأسطر المشتة؟ وأما المصير إلى قيام الكلام الواحد بمحال فمحدد للضرورة، ولا يستريب فيه محصل، وهذا المعتقد لا يسع استقصاء الرد عليه.

ومن فضائح مذهبه، مصيره إلى أن العبد يحنى الرب إلى خلق الكلام عند إثاره احتراع الأصوات والتغمات وهذه فضائح نادرة لا يروح بها عقل.

ثم نقول بعد معارضتهم قد رعمتم أن القرآن كلام الله، وإذا روجعتم في معنى إضافة الكلام إلى الباري تعالى لم يدوا وجهاً في الاختصاص سوى كونه فعلاً له، والذي رعمتم أنه فعله فأنتم مساعون عليه من مذهبنا، وهو أقصى غرضكم بإضافة الكلام إلى الله تعالى فقد تساوت الأقدام في إضافة الكلام إلى الله تعالى وفي تنارع في تسميات وإطلاقات، وليس من البعيد عندما إضافة فعل الله تعالى إليه إذا استقر الشرع على الإدعاء فيه، وهذا يبرأ عما جميع ما شعروا به.

ثم، القرآن قد يحمل على القراءة وتقرر مصنفه لقرآن، وشهد لذلك قول القائل، وهو حسان بن ثابت يمدح عثمان رضي الله عنه:

صحبوا بأشبط عنوان السجود به يقطع الليل تسيحاً وقرآناً

معناه يقطع الليل تسيحاً وقراءة. وقد سمي «رب تعالى الصلاة قرآناً لاشتغالها على القراءة، فقال عز اسمه: ﴿إِنَّ قرآن العجر كان مشهوداً﴾ [سورة الإسراء: ٧٨] ومعناه أن صلاة العجر تشهد بها ملائكة الليل والنهار صاعدين وهابطين وفي ماثور لأخبار أن رسول الله ﷺ قال: «ما أذن الله لشيء إذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن» معناه حسن الترنم بالقراءة.

وأما ما ذكروه من إجماع المسلمين على كون القرآن معجزة للرسول، مع القطع بانحصار المعجزات في الأفعال الخارقة للعادة، فنقول لهم. أولاً، من أصلكم أن ما تحدى به النبي عليه السلام العرب، وهم الأئس الفصحاء ولذ البلاغة، لم يكن كلام الله تعالى، وما خلقه الرب تعالى لنفسه كان إذ ذاك منقضيًا، وإنما تحدى الرسول عليه السلام بمثله، فأنتم أحق بمراغمة الإطباق من خصومكم من هذا الوجه، ومن نصريحكم بأن كل قارئ آت بمثل كلام الله تعالى؛ فالرب عز اسمه قال: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله﴾ [سورة الإسراء: ٨٨]

ثم ما يدلون به هم عليه مساعون ومساهمون؛ فإنهم زعموا أن كلام الله معجزة للرسول عليه

السلام، وعنوا بكلام الله كلاماً معه؛ ونحس نقول: الكلام الذي فعله معجزة للرسل عليه السلام؛ فلم يبق لهم اختصاص في المعنى، واطمأطن جميع ما هووا به.

ومما يشغبون به ويستدلون به العموم، أن قالوا قوله تعالى: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [سورة طه ١١٢] كلام الله تعالى، وتقدير الاتصاف به في الأزل قبل خلق موسى عليه السلام هُجر وخلف من الكلام. والوجه إذا تمسكوا بذلك، أن يقال لهم: «اخلع نعليك» في إجماع المسلمين كلام الله تعالى في دهرنا، وموسى غير مخاطب الآن، فإن لم يعد ذلك متأخراً لم يعد متقدماً.

ثم التحقيق في ذلك أن المخالفين قدروا الكلام حروفاً وأصواتاً، وبوا على ما اعتقدوه استحالة محاطة المعدوم بحروف تنوالت، وليس الأمر على ما قدروه. فإن الكلام عند أهل الحق معنى قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت، والكلام الأزلي يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده، وهو أمر بالمأمورات، نهى عن المنهيات، خبر عن المخبرات، ثم يتعلق بالمتعلقات المتجددات ولا يتجدد في نفسه.

وسيله فيما قررناه سبيل العلم الأزلي، فإنه كان في الأزل متعلقاً بالقديم وصفاته وعدم العالم وأنه سيكون فيما لا يزال، ولما حدث العالم تعلق العلم الأزلي بوقوع حدوثه ولم يتجدد في نفسه. وكذلك الكلام الأزلي كان على تقدير خطاب موسى إذا وجد، فلما وجد كان خطاباً له تحقيقاً، والمتجدد موسى دون الكلام.

وربما يقولون: إنما يتكلم بالرد والمقبول على المذهب المعقول، والذي أئتموه قائماً بالنفس غير معقول فتكلم عليه. والوجه إذا سلموا هذا المسلك، أن نقول: من أمر عبده وجد في نفسه اقتضاء الطاعة به ودعاه إلى الامتثال، ومنكر ذلك جاحد للضرورة؛ فهذا الذي قضت به العقول هو الكلام القائم بالنفس عندنا، وهو مفهوم معلوم فإن هم صرفوا الاقتضاء إلى مصرف آخر سوى ما ادعينا، كان ذلك خطأ منهم في الجدال، وقد قلنا ما يوضح صرف الاقتضاء إلى ما رمينا إليه. وفيما أبدينا الآن ردع لتشفيهم بدعوى الجهالة.

## فصل

ذهبت الحشوية المتمدنون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي، ثم زعموا أنه حروف وأصوات، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القرء ونغماتهم حين كلام الله تعالى، وأطلق الرعا منهم القول بأن المسموع صوت الله تعالى، وهذا قياس جهالاتهم.

ثم قالوا: إذا كُتب كلام الله تعالى بجسم من الأجسام، وانظمت تلك الأجسام رسوماً ورقوماً، وأسطراً وكلاماً، فهي بأعيانها كلام الله تعالى القديم، وقد كان إذ ذاك جسماً حادثاً، ثم انقلب قديماً.

وقضوا بأن العربي من الأسطر الكلام القديم، الذي هو حرف وصوت.

وأصلهم أن الأصوات، على تقطعها وتوحيدها، كانت ثابتة في الأزل، قائمة بذات الباري، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. وقواعد مذهبهم مبنية على جحد الضرورات؛ فإنهم أثبتوا للكلام القديم على زعمهم ابتداء وانتهاء، وجعلوا منه سابقاً ومسبقاً، فإن الحرف الثاني من كل كلمة مسبق بالمقدم عليه، وكل مسبوق متلداً وجوده، وباضطرار يعلم كون المفتوح وجوده حادثاً

ولا خفاء بمراغمتهم لديهة العقول في حكمهم، بانقلاب الحادث قديماً

ومما يقرر اقتضاحهم في منكرة الحقائق، أن الحروف لو مثلت من بعض الجواهر فهي عين كلام الله تعالى عندهم، والحديد الذي صبغت منه لحروف خارج عن كونه حديداً، ونحن ندرك زُرُّ الحديد متألّفة جسماً، فكيف تسوخ محبة قوم هذه عاينتهم؟

ثم جهلتهم يصممون على أن اسم الله إذا كب، فالرقم العربي في الكتابة هو الإله بعينه، وهو المعبود الذي يصمد إليه

ثم أصلهم أن الكلام القديم يحل الأجسام ولا يفارق الذات، وهذا تلاعب بالدين، وانسلاخ عن ريقة المسلمين، ومضاهاة لنصّ مذهب النصارى في مصيرهم إلى قيام الكلمة بالمسيح، وتذرعها بالناسوت ولو لا اعتزاز كثير من العوام بالاعتراء إلى هؤلاء، لاقتضى الحال الإصرار عن التعرض لهذه العورات المادية، والعصائح المتبادية.

## فصل

القراءة عند أهل الحق أصوات القراء ونغماتهم، وهي أكتسابهم التي يؤمرون بها في حال إيجاباً في بعض العبادات، وتندباً في كثير من الأوقات؛ ويرحرون عنها إذا أجبروا، وثابون عليها ويعاقبون على تركها، وهذا مما أجمع عليه المسلمون، وبعثت به الآثار، ودل عليه المستفيض من الأخبار. ولا يتعلق الثواب والعقاب، إلا بما هو من اكتساب العباد. ويستحيل لرباط التكليف والترعيب والتعنيف بصفة أرلية، خارجة عن الممكنات وقيل المقنورات

والقراءة هي التي تستطاب من قارىء، ونستبشع من آخر، وهي الملحونة، والقوية المستقيمة، وتتنزه عن كل ما ذكرناه الصفة القديمة. ولا يحظر لمن لازم الإصناف أن الأصوات التي يبح لها حلقه، وتتفخ على مستقر العادة منها أودجه، ويقع على حسب الإيثار والاختيار، محرقاً، وقوياً، وجمهورياً، وخفياً نفس كلام الله تعالى، فهما القول في القراءة

## فصل

فأما المقروء بالقراءة فهو المفهوم منها المعلوم، وهو الكلام القديم الذي تدل عليه العبارات، وليس منها.



ثم المقروء لا يحل القارئ ولا يقوم به، وسبيل القراءة والمقروء كسبيل الذكر والمذكور.  
والذكر يرجع إلى أقوال الذاكرين، والزّت لمذكور المسيح الممّجد، غير الذكر والتسبيح  
والتمجيد.

والعرب وضعت أنواع الدلالات على المدلولات بالمعبارات؛ فسمت الإنباء عن الشعر إنشاداً،  
والإنباء عن الغائبات التي ليست من قبيل الكلام ذكراً، وسمت الدلالة على كلام الله تعالى بالأصوات  
قراءة.

## فصل

كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، وليس حالاً في مصحف، ولا  
قائماً بقلب. والكتابة قد يعبر بها عن حركات الكاتب، وقد يعبر بها عن الحروف المرسومة،  
والأسطر المرفوعة، وكلها حوادث.

ومتلول الخطوط، والمعهوم منها الكلام القديم، وهذا بمثابة إطلاق القول بأن كلام الله تعالى  
مكتوب في المصاحف، وليس المعنى بذلك اتصاله بالأجسام وقيامه بالأجرام.

ولم يصر أحد من المتممين إلى التحقيق إلى قيام الكلام بمحل الأسطر، إلا الجبائي فيما حكينا  
من هدياته. ويؤثر عن الجبار أن الرقوم هي أحسام كلام الله تعالى، والكلام أصوات عند القراءة،  
وأجسام عند الكتابة. وكل ذلك حبط وتعلبط في بغيّة الحق، وتقرّبط في درك الصدق.

## فصل

كلام الله تعالى مسموع في إطلاق المسلمين، والشاهد لذلك من كتاب الله تعالى قوله تعالى:  
﴿وإن أخذ من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ (سورة النوبة ٦).

ثم السماع لفظة محتملة، لا يتحدّد معناها، ولا ينفرد مقتضاها؛ فقد يراد بها الإدراك، وقد يراد  
بها الفهم والإحاطة، وقد يراد بها الطاعة والانقياد، وقد يراد بها الإجابة.

فأما السمع بمعنى الإدراك فمشهور لا حياء به؛ وأما السمع بمعنى الفهم والعلم فشائع مذكور  
غير منكور.

ووصف الله تعالى المعاندين من الكفرة بكونهم صمّاً؛ وليس المراد اختلال حواسهم، ولكن  
المراد إعراضهم عن درك المعاني، والإحاطة بما أنزلوا به، وتبخر آيات الله تعالى.

وإذا حكى الحاكي كلام غيره على وجهه، فقد يقول السامع لأصوات المبلغ: قد سمعت كلام  
فلان، وهو يعني الغائب الذي أنهى إليه معنى كلامه.

والذي يجب القطع به، أن المسموع المدرك في وقتنا الأصوات؛ فإذا سمي كلام الله تعالى مسموعاً، فالمعنى به كونه مفهوماً معلوماً، عن أصوات مدركة ومسموعة. والشاهد لذلك من القضايا الشرعية إجماع الأمة على أن الرث تعالى حصص موسى، وغيره من المصطفين من الإنس والملائكة، بأن أسمعهم كلامه العزيز من غير واسطة.

فلو كان السامع لقراءة الفاري مدركاً لنفس كلام الله تعالى، لما كان موسى صلوات الله عليه مخصصاً بالتكليم، وإدراك كلام الله من غير تليغ منبغ وإنهاء مرسل.

## فصل

كلام الله تعالى مُنَزَّلٌ على الأنبياء، وقد دُرَّ على ذلك، أي كثيرة من الكتاب الله تعالى ثم ليس المعنى بالإنزال حط شيء من عُقْبَى سفل؛ فإن الإنزال بمعنى الانتقال، ينخصص بالأجسام والأجرام.

ومن اعتقد قدم كلام الله تعالى، وقبمه بنفس الباري سبحانه وتعالى، واستحالة مزايته للموصوف به، فلا يشترط في إحالة الانتقال عليه؛

ومن اعتقد حدث الكلام، وصار إلى أنه عرض من الأعراض، فلا يسوع على معتقده أيضاً بتقدير الانتقال، إذ العرض لا يزل ولا يتقل.

فالمعنى بالإنزال، أن حبريل صلوات الله عليه أدرك كلام الله تعالى وهو في مقامه فوق سبع سموات، ثم نزل إلى الأرض، فأعهم الرسول ﷺ، فبهمه عند سكرة المسته من غير نقل لدات الكلام وإذا قال القائل نزلت رسالة الملك إلى نضر، لم يرد بذلك انتقال أصواته، أو انتقال كلامه القائم بنفسه.

## فصل

كلام الله تعالى واحد، وهو متعلق بجميع متعلقاته، وكذلك القول في سائر صفاته. وهو العالم بجميع المعلومات بعلم واحد، ولقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة. وكذلك القول في الحياة والسمع والبصر والإرادة

والقضاء باتحاد الصفات ليس من ملوك عقول، بل هو مسند إلى قضية الشرع وموجب السمع وذلك أن إثبات العلم واحد محتلف فيه، وإنما يتوصل إلى إثباته على منكره بالأدلة العقلية، وهذا في العلم الواحد فأما تقدير علم ثلث، فلم يشته أحد من أهل الكلام المسمى إلى الإسلام، فتنبه مجمع عليه مع انصافه بالقدم.

فإن قال القائل : لئن استمر لكم ما ذكرتموه في العلم والقدرة، فما وجه تقريره في الإرادة والكلام؟ قلنا: الغرض أن نوضح انعقاد الإجماع الواجب الاتباع على نفي كلام ثان قديم، وذلك مقرر على ما ذكرناه لا خفاء به.

فإن قيل: ما الذي صرفكم عن مدارك العقول في هذه الفصول؟ قلنا: قد ألفيا العلم القديم متعلقاً بالمعلومات، قائماً مقام علوم محتنة شهداء، وليس في العقل ما يفضي إلى القطع باستحالة قيام العلم القديم مقام القدرة، وليس فيه أيضاً ما يؤدي إلى وجوب تعلق العلم الواحد بجميع المعلومات، وكل ما يحاول به إثبات ذلك من قضايا العقول باطل. وهذا المعتقد لا يحتمل استقصاء ما قيل فيه والرد عليه.

## فصل

قد امتنع مشتر الصغات من تسميتها معدرة للذات، وعرضنا من هذا الفصل يستدعي تقديم حقيقة العبرين

والذي ارتضاه المتأخرون من أئمتنا في حقيقة الغيرين، أنهما الموجودان اللذان يجوز مفاصلة أحدهما الثاني برمان، أو مكان، أو وجود، أو عدم، وهذا أمثل من قول من قال: العبران كل شيتين يحوز وجود أحدهما مع عدم الثاني؛ فإن المعتقد قدم الجواهر واستحالة عدمها، يقطع بتعاير جسمين مع دهروله عن تحوير عدم أحدهما، ولا يتحقق العلم بالمحقق دون درك الحقيقة.

والقول في إيضاح معنى العبرين، ليس من القواطع عدي؛ إذ لا تدل عليه نصية عقلية، ولا دلالة قاطعة سمعية، ولذا نقطع بإبطال قول من قبل من المعتزلة. كل شيتين غيران. والأمر يؤول إلى إطلاق ترجيح وتلويع مُتَلَقًى من العاظم محتملة

فإن قيل إذا لم تقطعوا بما ذكره أئمتكم في حقيقة الغيرين، فهل تقطعون بالمنع من إطلاق العبرية في صفات الباري تعالى وذاته؟ قلنا هذا مما يمنع منه قطعاً، لانفاق الأمة على منع إطلاقه. وكما لا توصف الصفات بأنها أغيار للذات، فلا يقال إنها هي ولا نتحاشى من إطلاق القول بأن الصفات موجودات، والعلم مع الذات موجودان، وكذلك القول في جميع الصفات. وامتنع الأئمة من تسمية الصفات مختلفة، وأطلق الإمام القدسي أبو بكر رصي الله عنه<sup>(١)</sup> القول بأنها مختلفة.

## فصل

ذهب العلماء من أئمتنا إلى أن البقاء صفة الدقي زائدة على وجوده بمثابة العلم في حق العالم.

(١) الإمام الأشعري القاسمي أبو بكر محمد بن قطيب البغلاقي، توفي عام ٤٠٣ هـ. راجع المقدمة.

والذي نرتضيه أن البقاء يرجع إلى نفس الوجود المستمر من غير مزيد؛ ولو لم نسلك هذا المسلك للزمنا أن نصف الصفات الأزلية بكونها باقية، ثم كتبت لها بقاء، ويجبر ميثاق هذا القول إلى قيام المعنى بالمعنى. ثم لو قدرنا بقاء قديماً، للزمنا أن نصفه ببقاء، ثم يتسلسل القول.

فإن قيل: الدليل على ثبوت المعاني تجدد أحكامها على محالها؛ فإذا وجدنا جوهرًا غير متحرك، ثم اتصف بالتحرك، كان ذلك دالاً على تجدد المعنى، وهذا بعينه متحقق في البقاء؛ فإن الجواهر في حال حدوثه لا يتصف بكونه باقياً، وإذا استمر له الوجود اتصف بكونه باقياً. قلنا: الاتصاف بالبقاء راجع إلى استمرار الوجود، وهو بمثابة القدم؛ فما وجد وكان حديث عهد بالحدوث لم يسم قديماً، فإذا عتق وتقدم سمي في الإطلاق قديماً، ولا يدل ذلك على أن القدم معنى.

فإن قيل: إذا صرحتم البقاء إلى نفس الباقي، فما الذي تتكروون من قول من يقول ببقاء الأعراض؟ قلنا: الأعراض يستحيل بقاؤها، فإنها لو بقيت لاستحال علمها؛ فإنا إذا قدرنا بقاء بياض ودوام وجوده، لم يتصور اتفاده فيعقبه سواد؛ إذ ليس السواد مغي البياض، ومضاداته أولى من البياض، يدفع السواد، ومنعه من الطرؤ.

ولا معنى لما يتخيله بعض الناس من أن الباقي يعلم بإعلم الله؛ فإن الإعلم هو العلم، والعلم مغي محض، ولا معنى لتعلق القدرة بالشي المحض وتحصيل قول القائل: يقدر الباري على إعلم الموجود يزول إلى أنه يقدر على أن لا يكون الموجود.

فإن قيل: فما معنى عدم الجواهر؟ قلنا: الأعراض غير باقية، فإذا أراد الله عدم جوهر انقطع عنه الأعراض بأن لا يخلقها فيعلم الجوهر إذ ذلك، إذ يستحيل وجود جوهر بلا عرض.

والمعتزلة نوا البقاء، وزعموا أن معظم الأعراض باقية، وما يعلم من الناقصات، فإنما يعلم بضدٍ يطرأ عليه، ووافقونا في استحالة بقاء الأصوات والإرادات في خط طويل. وزعموا أن الجواهر تعلم، بأن يخلق الله تعالى فناء في غير محل بضاد الجوهر، وهو في نفسه عرض قائم بنفسه، ثم يستحيل علمهم فناء بعض الجواهر وبقاء بعضها.

## القول في معاني أسماء الله تعالى

التسمية ترجع عند أهل الحق إلى لفظ المسمى الذي على الاسم، والاسم لا يرجع إلى لفظه، بل هو ملول التسمية.

فإذا قال القائل: زيد، كان قوله تسمية، وكان المفهوم من إسماء والاسم هو المسمى في هذه الحالة، والوصف والصفة بمثابة التسمية والاسم؛ فالوصف قول الوصف، والصفة ملول الوصف.

ثم قد يرد الاسم، والمراد به التسمية، وقد ترد الصفة، والمراد بها الوصف، ولا يبلغ الكلام في ذلك مبلغ القطع.

وذهبت المعتزلة إلى التسوية بين الاسم والتسمية، والوصف والصفة، والترموا على ذلك بدعة شنعاء، فقالوا: لو لم تكن للباري في الأزل صفة ولا اسم، فلان الاسم والصفة أقوال المسمين والواصفين، ولم يكن في الأزل قول عندهم ومن رعم أنه لم يكن لربه تعالى في أزله صفة الألوهية، فقد فارق الدين، ورائهم إجماع المسلمين.

ثم الدليل على أن الاسم يفارق التسمية، ويراد به المسمى، أي من كتاب الله تعالى: منها قوله تعالى: ﴿سُبْحِ اسم ربك الأعلى﴾ (سورة الأعلى: ١)، وإنما المسيح وجود الباري تعالى دون الفاظ الناكرين؛ وقال عز وجل: ﴿تبارك اسم ربك﴾ (سورة الرحمن: ١٧٨) وقال تعالى: ﴿وما تعبون من دون الله إلا أسماء سميتوها أنتم وآبائكم﴾ (سورة يوسف: ١٠).

ومعلوم أن عبدة الأصنام ما عبدوا اللقط والكلام، وإنما عبدوا المسميات لا التسميات. فإن قيل: أطلق المسلمون القول بأن الله تعالى تسمية وتسمين اسماً؛ فلو كان الاسم هو المسمى، لكان ذلك حكماً بحد الآلهة.

ولنا في جواب ذلك مسلكتان:

أولهما، أن قول قد يراد بالاسم التسمية، وهذا إما لا تنكره، فيحمل الإطلاق في الأسماء على التسميات.

والوجه الثاني، أن كل اسم دل على فصل فهو اسم، فالأسماء هي الأفعال، وهي متميزة؛ وما دل على الصفات القديمة، لم يعد فيه التعدد؛ وما دل على الصفات النفسية، وهي الأحوال فلا يعد أيضاً تعدداً.

## فصل

ما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله تعالى وصفاته أطلقته؛ وما منع الشرع من إطلاقه، منعناه، وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم تقض فيه بتحليل ولا تحريم؛ فإن الأحكام الشرعية تنطق من مولد السمع؛ ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع، لكنا مشبهين حكماً دون السمع.

ثم لا نشترط في جواز الإطلاق، ورود ما يقطع به في الشرع، ولكن ما يقتضي العمل - وإن لم يوجب العلم - فهو كافٍ. غير أن الأقبية الشرعية من مقتضيات العمل، ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه، فاعلم.

## فصل

قسم شيخنا، رضي الله عنه، أسماء الرب سبحانه وتعالى ثلاثة أقسام. وقال من أسمائه ما نقول إنه هو هو، وهو كل ما دلت التسمية به على وجوده؛ ومن أسمائه ما نقول إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على فعل الخالق والرازق؛ ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو ولا يقال إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر.

وذكر بعض أئمتنا أن كل اسم هو المسمى به، وصار إلى أن الرب سبحانه وتعالى إذا سمي خالقاً فالخالق هو الاسم، وهو الرب تعالى؛ وليس الخالق اسماً للخلق، ولا الخلق اسماً للخالق، وطرده ذلك في جميع الأقسام.

والمرتضى عندما طريقة شيخنا رضي الله عنه؛ فون الأسماء تتوزع منزلة الصفات، فإذا أطلقت ولم تقتض شيئاً حملت على ثبوت متحقق فإذا قسا الله الخالق، وجب صرف ذلك إلى ثبوت وهو الخلق، وكان معنى الخالق من له الخلق، ولا ترجع من الخلق صفة متحققة إلى الذات، فلا يدل الخالق إلا على إثبات الخلق ولذلك قل أئمتنا. لا يتصف الباري تعالى في أوله بكونه خالقاً، إذ لا خلق في الأزل، ولو وصف بذلك على معنى أنه قادر كان تجوزاً. فخرج من ذلك أن العلم والقدرة كما كانا صفتين، فكذلك هما اسمان والكلام في ذلك يزول إلى التنازع في إطلاق لفظ ومع إطلاقه.

ثم جميع أسماء الرب سبحانه تنقسم إلى ما يدل على الذات، أو يدل على الصفات القديمة، وإلى ما يدل على الأفعال، أو يدل على المعنى، فينقسم الباري سبحانه عنه ونحن الآن نشير إلى تفسير الأسماء الماثورة على إيجاز.

فأما «الله»، فالصحيح أنه بمثابة الاسم العلم للباري سبحانه، ولا اشتقاق له. ثم قيل: أصله إله، فريدت اللام فيه تعظيماً. وقيل: «الإله»، ثم حذفوا الهمزة المتخللة، وأدغموا اللام للتعظيم في التي تليها. وقيل: أصله لاه، فريدت فيه اللام تعظيماً وقال بعض أهل اللغة. هو من التأله، وهو التبعيد، فالله معناه المقصود بالمبادأة.

«الرحمن الرحيم»: هما اسمان مأخوذان من الرحمة، ومعناهما واحد عند المحققين، كالذمان والتديم، وإن كان الرحمن يختص به الله تعالى ولا يوصف به غيره. ثم الرحمة مصروفة عند المحققين إلى إرادة الباري تعالى إيماناً على صفة، فيكون الاسمان من صفات الذات. وحمل بعض العلماء الرحمة على نفس الإتيان، فيعود الرحمن الرحيم إلى صفات الأفعال.

«الملك»: معناه ذو الملك. ثم اختلجوا في الملك؛ فمنهم من فسره بالخلق، فالملك الخالق وهو من أسماء الأفعال. وقال بعضهم: الملك لقدرة على الاختراع؛ إذ يقال: فلان يملك الانتفاع

بماله، معناه يتمكن منه، فيكون الاسم على ذلك من أسماء الصفات، والرب تعالى لم يزل ولا يزال مالكا.

«الْقُدُّوسُ»: فَعُولٌ من الْقُدْس وهو الطهارة والتزاهة، ومعناه التنزيه من صفات النقص ودلالات الحدث، وهو من أسماء التنزيه والنفي. وسميت الأرض المقلصة مقلصة، لأنها مبرأة من أوضار الجبابرة، وسميت الجنان حضرة القدس لمثل.

«السلام»: قيل معناه ذو السلامة من كل آفة وتقبصة، فيكون من أسماء التنزيه؛ وقيل معناه مالك تسليم العباد من المهالك والمعاطب، فيرجع إلى القدرة؛ وقيل: ذو السلام على المؤمنين في الجنان، فيرجع إلى الكلام القديم والقول الأزل، قل الله تعالى: ﴿سَلامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ﴾ (سورة يس. ٥٨)

«المؤمن»: قيل معناه المصدق؛ لأن الإيمان هو التصديق والرب تعالى مصدق نفسه ورسله بقول الصديق، فالاسم راجع إلى الكلام؛ وقيل المؤمن معناه أنه تعالى يؤمن الأبرار من الفزع الأكبر، وعلى ذلك يحتمل صرف الاسم إلى القول، لأن الرب تعالى سيؤمن صاعده يوم العرض الأكبر ويسمعهم قوله تعالى: ﴿لَا تَحْافُوا وَلَا تَحْزَنُوا﴾ (سورة صمت ١٣٠)، ويجوز صرف الاسم إلى القدرة على خلق الأئمة والطمأنينة، فيكون من أسماء الأفعال.

«المهيمن»: قيل معناه الشاهد؛ ثم يضم معنى كاشاهد فيمكن حمله على العالم الذي لا يعزب عنه مثقال فرة، ويمكن حمله على القول بمعنى أن الرب تعالى يشهد على كل نفس بما كسبت؛ قال الحليل في تفسير المهيمن: «قَوِ الرقيب، وسيأتي تفسير الرقيب؛ وقيل: معنى المهيمن أصله المؤيمن فقلبت الهمزة هاء على قياس قولهم: هَرَقْتُ وَأَرَقْتُ في معنى، وَهَرَجْتُ في أَرَقْتُ وَأَرَجْتُ؛ والمؤيمن معناه الأمين، وهو الصادق وعنده.

«العزیز»: معناه الغالب، والعلبة ترجع إلى القدرة؛ ومن قول العرب: «من عزَّ بَزَّ» معناه من غلب صلب، والأرض الصلبة تسمى عزاراً لفونها؛ وقيل: العزيز العديم المثل، فالاسم على ذلك يرجع إلى التنزيه.

«الجبار»: معناه مقلد الصلاح، من قولهم: جبرت العظم الكبير فانجبر فهو من أسماء الأفعال إذا؛ وقيل: الجبار معناه حامل العباد على ما يريد، ويرجع الاسم إما إلى الفعل وإما إلى القدرة عليه؛ وقيل: الجبار معناه الذي لا يؤثر فيه قصد القاصدين ولا ياله كيد الكائدين. والنخلة إذا أُرْقِلت وسقت وفانت الأبدى، قيل نخلة جارة؛ فيقرب معنى الجبار من معنى المتعال على ما يأتي تفسيره.

«المتكبر»: معناه ومعنى «العلوي»، و«المتعال»، و«العظيم» واحد. ومن العلماء من حمل هذه الأسماء على التنزيه والتمالي والتخلص عن أمارات الحدث وسمات النقص ومن الأئمة من حمل

هذه الأسماء على الاتصاف بجميع صفات الأكوهية التي بها يحالف الرب خلقه، ويتبرج تحت هذه الطريقة تضمينها للتتريه، وهذا أحسن؛ ولا بعد في استعمال الاسم الواحد على معان تنقسم إلى النهي والإثبات.

«الخالق، الباري، المصور» : أما الخالق فمعناه بئس، والخلق قد يراد به الاختراع وهو أظهر معانيه، ويراد به التقدير؛ ولذلك سمي الخلق خالقاً، لتقديره بعض طاقات الفعل على بعض. وحمل المفسرون قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ خَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمن ١٤] على معنى التقدير والباريء معناه الخالق، والمصور مبدع الصور.

«الغفار» : معناه الستار، والغفر في اللغة السترة، ومنه سمي الغفر مغفراً. ثم يمكن حمل السترة على ترك العقاب، ويمكن حمله على الإنعام الذي يندأ عن العبد ما يفصح به العاجل والآجل.

«القهار» : ظاهر المعنى ويمكن صرفه إلى القدرة، ولا يعد صرفه إلى الأعمال التي تدل الجبارة كالإهلاك ومحوه.

«الموهاب» : مانع النعم.

«الوراق» : خالق الرق ومبدع الإمتاع به، وسبأته مسمى الرق.

«الفتاح» : قيل معناه الحاكم بين الخلائق، والفتح الحكم في اللغة، والعرب تسمي الحاكم فتاحاً، وهو المعنى بقوله تعالى: ﴿رَبُّنَا افْتَحَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ [سورة الأعراف ٨٩] معناه ربنا لحكم بيننا. وإذا حمل على الحاكم فيمكن صرفه إلى القول القديم، ويمكن صرفه إلى الأعمال المصنعة للمظلومين من الظالمين. وقيل الفتح، مبدع الفتح والنصر.

«العليم» معناه : العالم على سالعة، ومنه فاعل من أبيية المبالغة

«القابض، الباسط» : من صفات الأعمال؛ ولقايص معناه : المضيق على من أراد؛ والباسط، الموسع الأرزاق على من أراد.

«الخافض، الرافع» : من صفات الأعمال، ومعناها ظاهر.

وكذلك «المعز، المذل، السميع، البصير» طهر المعاني

«الحكم» معناه : الحاكم، ويمكن صرفه إلى قول الله، الميسر لكل نفس جزاء عملها، ويمكن صرفه إلى أفعال المجازاة في الثواب والعقاب.

وقيل : الحكم والحاكم يرجعان إلى معنى النعم؛ ومن ذلك سميت حكمة اللجام حكمة، فإنها تمنع الدابة من الجماع، وسميت العلوم حكمة، لأنها تزج الموصوفين بها عن شيم الجاهلين.

«المعدل» معناه : العادل، وهو الذي يعمل ماله فعله.



«اللطيف» قيل: الملاحظ، كالجميل، معناه المجمع، وهو إناء من صفات الأفعال. وقيل:  
اللطيف، العليم بخفيات الأمور.  
«الخبير» معناه: العليم.

«الحليم» معناه: الذي لا تسغزه زلات العصاة، ولا تحمله على استعجال عقوبتهم قبل  
آجالها، ويرجع معنى الاسم إلى التنزه والتعالي عن الانتصاف بالعجلة. وقيل: الحليم العفو؛ ومعناه  
ينقسم إما إلى الإنعام، وإما إلى ترك الانتقام، والوجهان قريبان

«الشكور»: معناه المجازي عباده على شكرهم إياه، فيكون الاسم من معنى الازدواج؛  
وقيل: الشكور معطي الكثير على العمل القليل؛ وقيل: الشكور المثنى على العباد المصطفين، فهذا  
إنما راجع إلى القول.

«الحفيظ»: قيل معناه العليم، والحفظ للعلم، ومنه قول الفائق: فلان يحفظ القرآن، معناه  
يعلمه؛ وقيل: الحفيظ الحافظ، وهو منبر الخلاق وكائنهم من المهالك.

«المقيت»: قيل معناه خالق الأقوات؛ وقيل معناه المقدر ومبدع كل شيء على قدره؛ وقيل  
معناه القادر، وقال الشاعر:

ودي ضنن كففت النمى عنه      وكنيت على إسمائه مقيتا  
معناه قادراً حتى إسمائه.

«الحبيب»: قيل معناه الكافي، والعرب قول: أعطيت فأخبت، معناه جاملته إلى أن قال  
حسي أي كفاني؛ وقيل الحبيب معناه محاسب المخلوق، ويرجع الاسم إلى القول.

«الجليل» معناه: العظيم، وقد سبق تفسيره.

«الكريم» قيل معناه المفضل؛ وقيل معناه العمور؛ وقيل معناه العلي؛ وخزائن الأموال تسمى  
كرائم، وكل نفيس كريم.

«الرفيب» معناه: العليم الذي لا يحزب عنه شيء.

«المجيب»: يرجع معناه إلى إجابة دعاء الداعين، وهو راجع إلى الكلام القديم، ويمكن جملة  
على الأفعال التي تقتضي إسعاف المحتاجين؛ يقال: أجت فلاناً إلى ملتمه، إذا أسعفته به.

«الواسع»: قيل معناه العالم، وقيل معناه الجواد، فإن ذا الجود يوصف بسعة الصدر، وبني  
هذه ضيق العطن؛ وقيل معناه الغني وسيأتي تفسير الفني في باب التعليل.

«الحكيم»: قيل معناه العليم؛ وقيل معناه الحاكم، وقد مر تفسيره؛ وقيل معناه المحكم المعين.

«الودود»: قيل معناه الوداد، وتفسيره المحب لأوليائه، وسيأتي تفسير المحبة من الله إن  
شاء الله؛ وقيل الودود المودود.

«المجيد»، قال الزجاج: معناه الحسن المعدل وأصله من قولهم مَجَلَّتِ الماشية إذا صادفت روضةً أنفأً حصية، وأمجدها الراعي؛ ومنه قول العرب: في كل شجر نار، واستَفَجَدَ المرخُ والعفار. والمرخ والعفار شجرتان تقدح العرب بهما؛ واستَفَجَدَ معناه اشتمل على حظ كبير، فالمجيد على ذلك يقرب من الجواد. والجواد يمكن حمده على المعنى، ويمكن حملة على المقتدر على الوجود والإنعام، ويمكن حمل المجيد على الكريم، فإن المجد شائع بمعنى الكرم.

«الباعث»: ناشر الموتى يوم الحشر؛ وقيل معناه: باعث الرسل إلى الأمم.

«الوارث»: الباقي بعد فناء خلقه «الشهيد»: قيل معناه العليم كما سبق «الحق»: قيل معناه الواجب الوجود؛ وقيل معناه: المحقق، وهو يقرب من صفات الأفعال على ذلك.

«الوكيل» معناه القائم على خلقه بما يصحهم، وقيل معناه: الموكل إليه تدبير البرية «القوي»، معناه: القادر؛ وقيل معناه المعين

«الولي»، معناه: الناصر؛ وقيل معناه: مثلي أمر الخلائق.

«الحميد» معناه: المحمود، وحقيقة الحمد: الثناء

«المحصي»، قيل معناه: العالم، المحيط بالمعصومات؛ وقيل معناه: القادر، والنوحان طاهران في اللغة

«المسدي»، المعيد، المحيي، المميت، «الحي»: لا جمع لمعانيها

«القيوم»، معناه: مدير الخلائق في الحال والمآل، وهي من صفات الأفعال

«الواجد»، قيل معناه: العي من الوجود. قال الله تعالى «أمكنوهم» من حيث مكنتهم من وُجدكم (سورة الطلاق: ٦)

«الماجد»: معناه: المجيد. «الواحد»، معناه: المتوحد المتعالي عن الانقسام؛ وقيل معناه: الذي لا مثل له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا في أسمائه، «هل تعلم له شيئاً» (سورة مريم ١٦)

«الصمد»، قيل: هو السيد؛ وقيل في السيد إنه المالك، وقيل إنه الحليم وفسر ابن عباس قوله تعالى في صفة يحيى عليه السلام: «سيداً رحوراً» (سورة آل عمران ٣٩) قال: معناه «حليماً»؛ وقيل: الصمد الذي يصمد إليه في الحوائج؛ وقيل يصمد الذي لا خوف له.

«القادر، المقتدر، المقدر، المقدم، المؤخر، الأول، الآخر»: مبهومة المعنى.

«الظاهر، الباطن»: قيل الظاهر معناه القاهر، من قول القائل «ظهر فلان على فلان»؛ وقيل معناه المعلوم بالأدلة القاطعة.

«الباطن» قيل: هو المحتجب عن خلقه بغير أسنعه في أنصارهم؛ وقيل: العالم بالخصيات.

«البيرة»: حائق البيرة. «التواب»: الذي يرجع إتمامه على من حل عقد إصراره من المذنبين، ورجع إلى التزام الطاعة، والتوبة والرجوع.

«المقسط»: العادل؛ يقال أقسط إذا عدل، وقسط إذا جار.

«النور»: معناه: الهادي. «البديع»: قيل: هو المبدع؛ وقيل: هو الذي لا نظير له.

«الرشيد»: قيل: معناه المرشد؛ وقيل: هو العالم؛ وقيل: هو المتعالي عن الدنيا وسماوات النقص.

«الصبور»: معناه الحليم، وقد سبق تفسيره.

## فصل

ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والمسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل والذي يصح عدما حمل يدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود.

ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها دائمة على ما دلت عليه دلالات العقول، استدلل بقوله تعالى في توبيخ إبليس إذ امتنع عن السجود: ﴿لما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [سورة ص: ١٧٥] قالوا: ولا وجه لحمل اليدين على القدرة، إذ جملة المبدعات محررة لله تعالى بالقدرة، ففي الحمل على ذلك إبطال فائدة التخصيص، وهذا غير سديد؛ فإن العقول قصت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو يكون القادر قادراً، فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بعير القدرة.

ومما يوضح ما قلناه، أن آدم صلوات الله عليه ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق باليدين، وذلك متفق عليه مقضى به في موجب العقل، وإنما لزم السجود اتباعاً لأمر الله. فإذا وجب على كل محقق القطع بأن آدم عليه السلام لم يسجد له لأنه خلق باليدين، وظاهر الآية يقتضي اقتضاء السجود لاختصاص آدم بما تضمنته الآية، فالظاهر متروك بدأ والعقل حاكم بأن الذي يقع الخلق به القدرة.

ثم لا بُد في تكريم بعض العباد بالتخصيص بالذكر، ونظائر ذلك في كتاب الله كثيرة فإنه عز اسمه أضاف الكعبة إلى نفسه ولا اختصاص لها بذلك، وأضاف المؤمنين بصفة العبودية إلى نفسه، وأضاف روح عيسى عليه السلام إلى نفسه والإضافة تنقسم إلى إضافة صفة، وإضافة ملك، وإضافة تشريف.

فأما الآية المشتملة على ذكر العينين فمزالة الطاهر اتفاقاً، وكذلك قوله تعالى في الإنباء عن

سفينة توح عليه السلام: «تجري بأعيننا» [سورة النور: ١٤] ولم يثبت أحد من المعتبرين إلى التحقيق أعياناً لله تعالى، والمعنى بالآية أنها تجري بأعيننا، وهي منا بالمكان المحفوظ بالملائكة والمحفوظ والرعاية؛ يقال فلان يمرأى من الملك ومسمع، إذ كان بحيث تحوطه عنايته وتكتفه رعايته. وقيل المراد بالأعين في هذه الآية، الأعين التي تصبغت من الأرض، وأضيفت إلى الله تعالى ملكاً، وهذا غير بعيد.

وأما قوله تعالى: «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» [سورة الرحمن: ٢٧]، فلا وجه لحمل الوجه على صفة، إذ لا تخصص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى، بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل الوجه على الوجود. وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراود بها التقرب إلى الله تعالى؛ يقال: فعلت ذلك لوجه الله تعالى، معناه لجهة امثال أمر الله. فالمعنى بالآية: أن كل ما لم يرد به وجه الله محيط.

ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات، ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والتزول والجنب من الصفات تمسكاً بالظاهر. فإن ساغ تأويلها فيما يتفق عليه، لم يعد أيضاً طريق التأويل فيما ذكرناه.

وكنا على الإضراب عن الكلام على الظواهر، فلما عرض فتشير إلى جعل منها في الكتاب والسنن. وقد صرح بالاسترواح إليها الحثوية الرعاع المجمة

فمما يسأل عنه قوله تعالى: «الله نور السموات والأرض» [سورة النور: ٣٥]، قيل معناه الله هادي أهل السموات والأرض، ولا يستجيز مضم إلى الإحلام القول بأن نور السموات والأرض هو الإله. والمقصود من الآية ضرب الأمثال فهي بذلك على الإجمال، وقد مطلق بما ذكرناه سياق الآية، فإنه عز من قائل قال: «ويضرب الله الأمثال للناس» [سورة النور: ٣٥]

ومما يسأل عنه قوله تعالى: «يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله» [سورة الزمر: ٥٦]، ولا يلتبس معنى هذه الآية إلا على غر غبي. إذ لا يتجه في نظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة، مع ذكر الضمير، فلا وجه إلا حمل الجنب على جهات أمر الله تعالى وما أحياها. وقد يراد بالجنب الجنب والنداء لعل المراد بها جمع فردة؛ يقال فلان محترس برعاية فلان، لاخذ إلى جنبه، عائد بجنبه. وليس ما ذكرناه من مضارب التلويل، بل على قطع نعلم بطلان حمل الجنب الذي أضيف إليه الضمير على الجارحة.

ومما يسأل عنه قوله تعالى: «يوم يكشف عن ساق» [سورة الفلق: ٤٢]، فالمعنى بالآية الإتياء عن أهوال يوم القيامة وصعوبة أحوالها، وما يذفع إليه المجرمون من فكالها. وإنما وجد الأمر في الحرب، واستمرت الصدور بالغيظ، وحديث الأعين بالبضاء، وشمخت الأنوف، وانفجعت المصارع، قيل: قامت الحرب على ساقها؛ ولا يتخيل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل.

ومما يسأل عنه قوله تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفّاً صفّاً﴾ (سورة هجر: ٢٢)، وكذلك قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾ (سورة البقرة: ٢١٠)، وليس المعنى بالمجيء الانتقال والزوال، تعالى الله عن ذلك؛ بل المعنى بقوله: ﴿وجاء ربك﴾، أي جاء أمر ربك وقضاؤه الفصل وحكمه العدل.

ومن شائع الكلام التعبير عن الأمر بنفي الأمر في إرادة التعظيم؛ إذ يقال: إذا جاء الأمير بطل من سواه، وليس الغرض انتقاله، بل المراد اتصال نوافذ أولامه وزواجره. وإذا كان للتأويل مجال رحب، وللإمكان مجرى سهب، فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضي تثبيت دلالات الحديث.

ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها، حتى إذا سلخوا مسلك التأويل، عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع؛ فمما يعارضون به قوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (سورة الحديد: ١٤) فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر، حلوا عقد إصرارهم في حمل الاستواء على العرش على الكون عليه، والتزعوا لمصالح لا يبرء بها عاقل. وإن حملوا قوله: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾، وقوله: ﴿وما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم﴾ (سورة المجادلة: ٧)، على الإحاطة بالخصيات، فقد تسوفوا التأويل، وهذا القدر في طوابع القرآن كاف.

وأما الأحاديث التي يتمسكون بها، فأحد لا تخصي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائلاً، لكننا نؤمى إلى تأويل ما دونها في الصحاح. فمنها حديث التزول، وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة ويقول: هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من داع فأجيب له؟» (الحديث). ولا وجه لحمل التزول على التحول، وتزويج مكان وشغل غيره، فإن ذلك من صفات الأجسام ونعمت الأجرام. وتجاوز ذلك يؤدي إلى طرفي قبض، أحدهما الحكم سقوط الإله، والثاني القبح في الدليل على حدوث الأجسام.

والوجه حمل التزول، وإن كان مضافاً إلى الله تعالى، على نزول ملائكة المقربين، وذلك ما وقع غير بعيد. ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ (سورة المائدة: ١٣٣)، معناه إنما جزاء الذين يحاربون أولياء الله، ولا يحد حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه تخصيصاً.

ومما يتجه في تأويل الحديث أن يحمل التزول على إسباغ الله نعماته على عباده مع تعاضدهم في العدوان وإصرارهم على العصيان، وذهولهم في الليالي عن تذكيرات الله تعالى، وتذكروا ما هم بصدده من أمر الآخرة. وقد يطلق التزول في حق الواحد منا على إرادة التواضع؛ فيقال: نزل الملك عن كبريائه إلى الدرجة الدنيا، إذا حُلم على رعيته، وتخط من سطوته، مع تمكك من تشديد الوطأة عليهم.

ومن الدليل على أن التزول ليس من شرطه الانتقال، إطلاق التزول مضافاً إلى القرآن، مع العلم باستحالة انتقال الكلام كما سبق.

(١) روى أحمد في مسنده (٣/٣٤١، ٤٢، ٩٤).

ومما وقع السؤال عنه ما يروى عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا كان يوم القيامة، واستقر أهل الجنان في النعيم، وأهل النار في الجحيم؛ وقالت النار: هل من مزيد؟، فيضع الجبار قدمه في النار، فتقول النار: قَطَّ قَطَّ»<sup>(١)</sup>.

وهذا مما رواه محمد بن إسماعيل في كتاب التفسير من مستند الصحيح.

وللتأويل أوسع مجال فيه، فيمكن أن يحمل الجبار على متحير من العباد، وهو في معلوم الله من أعتى المعتاة، وقد ألهمت النار نرقبه، فهي لا تزال تستريد حتى يستقر قدم ذلك الجبار فيها، فتقول النار عند ذلك: قَطَّ قَطَّ.

وقد ورد في مآثور الأخبار: أن أقدم الخلائق البر منهم والفاجر تستقر على متن جهنم كأنها إهالة جامدة، فإذا وامت الأقدام عليها ازدرجت نار أهلها، ولهي أعرف بهم من الوالدة بولدها. ومصدق حمل الجبار على ما ذكرناه، ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أهل النار كل متكبر جبار، جَطَّ، جَمَطَرِي، جَوَاطُ»<sup>(٢)</sup>.

ويمكن حمل القدم على بعض الأمم المستوحدة للنار في علم الله تعالى، وتكون الإضافة في القدم بمعنى الملك.

ومما تسمك به الحشوية، ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله خلق آدم على صورته»، وهذا الحديث غير مدون في الصحاح، وإن صح فقد نقل له ميب أحفله الحشوية، وهو ما روي أن رجلاً كان يلطم عبداً له حسن الوجه، فنجاه ﷺ عن ذلك، وقال: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته»، والهاء راحمة على العبد المهي عن صربه. ويمكن صرف الهاء إلى آدم نفسه، ومعنى الحديث على ذلك أن الله تعالى خلق آدم بشراً سوياً من غير والد ووالدة.

والعرض من الحديث: أنه عليه الصلاة والسلام لم يدر في أطوار الخلق، بل أبدعه الله على صورته.

ومن أحاط بما ذكرناه، لم يصعب عليه مُدرك تأويل ما يسأل عنه، بعد التثبت وعدم الابتدار إلى تأويل كل ما يسأل عنه من مناكير الأخبار.

فهذا، رحمكم الله، كافٍ بالغ في إثبات معلوم بالصفات الواجبة المنقسمة إلى التسمية والمعنوية، وقد اندرج في خَلَل الكلام في هذا القسم، إيضاح ما يستحيل على الله تعالى.

(١) رواه البخاري في كتاب تفسير سورة ٥٠ باب ١ كتاب التوحيد باب ٧، ٢٥. مسلم في كتاب الجنة حديث ٣٥، ٣٧، ٣٨. الترمذي في كتاب الجنة باب ٢٠ أحمد في مسنده (٣٦٩/٢، ٥١٧).

(٢) رواه البخاري في كتاب الأدب باب ٦ مسلم في كتاب الجنة حديث ٤٦، ٤٧. الترمذي في كتاب جهنم باب ١٣. ابن ماجه في كتاب الزهد باب ٤. أحمد في مسنده (١٤٥/٣).

فإذا اتصرم هذان الركنان، لم يبق بعهما إلا الكلام فيما يجوز على الله تعالى، وينجّاز ذلك يتصرم المعتقد، وبالله التوفيق.

## باب

### القول فيما يجوز على الله تعالى

هذا الباب ينقسم، وينقسم، وينقسم تحت أصول عظيمة الموقع. ونحن نرى تصديره بإثبات جواز تعلق الرؤية بالله تعالى.

## باب

### إثبات جواز الرؤية على الله تعالى

## فصل

الأولى بنا تقديم فصول يتعلق بها احتجاج أهل الحق، ويستند إليها الانفصال عن شبه المخالفين؛ فمن أهمها: إثبات الإدراك شاهداً.

قالذي صار إليه أهل الحق ومعظم المعتزلة أن المدرك شاهداً بمدركه بإدراك، كما أن العالم شاهداً عالم بعلم. وذهب ابن الجبائي وشيعته إلى نفي الإدراك شاهداً وعائياً. والمصير إلى أن المدرك هو الحي الذي لا آفة به.

وكل ما دل على إثبات الأعراس فهو دال على إثبات الإدراكات فإننا استدللنا على ثبوت العلم بتجدد حكمه، وهو كون العالم عالماً، ثم سبرنا الدلالة وقسمناها على حسب ما سبق من سبيل التوصل إلى إثبات المعاني، فيجوز سبيل الدليل إلى إثبات العلم بكون المدرك مدركاً، وكما يتجدد كون العالم عالماً شاهداً ثم لا يلزم ذلك عائياً فكذلك يتجدد كون المدرك مدركاً.

ومن حمل كون المدرك مدركاً على كونه حياً وانتهاء الآفة عنه، لم يتجه له انفصال عن من يسلك هذا المسلك بعينه في العلوم والقدر والإرادات؛ وإن حمل الإدراك على حصول بنية مخصوصة، لم يبعد حمل العلم أيضاً على بنية مخصوصة. والجملة المغنية عن التفصيل: أن نفي الإدراكات يُطَرَّقُ القواعد إلى سبيل إثبات الأعراس

وإذا ثبت الإدراك بما أشرنا إليه، فاعلموا أن الإدراك لا يفقر إلى بنية مخصوصة، وهذا باطل

من أوجه: أقربها أن الإدراك الواحد لا يقوم إلا بالجواهر الفرد، ثم لا أثر للجواهر المحيطة بمحل الإدراك في محل الإدراك؛ فإن كل جوهر محتص بحيزه موصوف بأعراضه، ولا يؤثر جوهر في جوهر.

ولما ثبت أحكام الجواهر من أعراضها المختصة بها قياماً، وكذلك لا يؤثر عرض قائم بجوهر في جوهر آخر.

فإذا ثبت ما ذكرناه أن الجواهر التي يقدر اجتماعها مع محل الإدراك غير مؤثرة فيه، ووجودها في حكمه كعدمها، فيفضي مجموع ذلك إلى القطع بمحي اشتراط بنية وتركيب على صفة مخصوصة، وذلك قاطع في مقصودنا.

ومما يقوي التمسك به في نفي اشتراط البنية، أن الشرط حكمه أن يطرد شاهداً وغائباً، ولذلك قالت المعتزلة: لما كان كون الحي حياً شرطاً في كونه عالماً شاهداً لزم القضاء بمثل ذلك غائباً.

فيلزمهم على هذا الشرط أن تقول لهم: لو كان كون المدرك مدركاً شاهداً مشروطاً بكونه مبنياً، للزم من وصف الباري بكونه مدركاً وصفه بكونه سبياً، تعالى الله عن قول المبطلين

وإذا ثبت الإدراك وتقرر عدم افتقاره إلى بنية، وجوار قيامه بالجواهر الفرد، فتبني على ذلك أصلاً في إيضاح بطلان عصمة المعتزلة، وذلك أنهم قالوا: لا يدرك المدرك بإدراك الرؤية، حتى ينبعث شعاع من ناظر الرائي ويتصل بالمرئي. وإذا استند الشعاع وتحقق انبعاثه من الحاسة على المرئي، واستقرت قواعده عليها، ولا في الطرف الآخر المرئي ولم ينب عنه، فيرى عند ذلك

فإذا كان بين المرئي والرائي حجاب كيف يسمع الشعاع من النور لم يره. وإذا علت المسافة، وصارت بحيث تنبئ الأشعة وتبدي، فلا يرى البعيد، وإن أفرط قربه من الناظر، وامتنع من إقراط القرب انبعاث الشعاع لم ير أيضاً؛ ولذلك لا يرى داخل الأجفان عندهم.

وحملوا رؤية الرائي نفسه عند النظر إلى جسم صقيل على ذلك، فقالوا: الأشعة تنبث، فإذا لاقت جسماً صقيلاً، لم تثبت فيه إذ لا تصر من للصقيل، فينعكس الشعاع إلى الناظر، ويتصل به، فيدرك إذ ذلك نفسه؛ وإذا اتفرج الشعاع من الأحوال وغيره، لم يدرك المدرك على ما هو عليه لعدم استناد الشعاع، في هذين طويلاً لا يحتمل هذا المعتقد شرحه.

وكل ما هلكوا به مبني على انبعاث أشعة هي أجسام لطيفة مضيئة من حاسة البصر، ولا يجوز تقدير انبعاثها من غير بنية العين.

وإذا أبطلنا بما قلناه افتقار الإدراك، وكون المدرك مدركاً، إلى بنية، فذلك يتضمن إفساد ما رتبوه على البنية لا محالة.

ثم الشعاع أجسام عندهم في داخل العين تبحث منها عند فتح الأجفان. فيقال لهم: ما الذي يوجب انبعاثها؟ وهلا استقرت في أحيازها؟ وما الموجب لانقباسها وانقباساتها؟ فإن زعموا أن في



تلك الحاسة اعتمادات توجب دفع الأشعة، فذلك بناء على فاسد أصلهم في التولد وهم غير ماعدين عليه. ثم عندهم أن الاعتمادات اللازمة تكون سفلية كاعتمادات الثقيل، وعلوية، كاعتمادات لهيب النار إذا اضطربت، فأما سائر الجهات فلا اعتمادات فيها مجتلبة مكتبة؛ والناظر ليس بمجتلب اعتماداً على جهة، كما يجتلبه إذا حاول دفع ثقل يمينه أو يسره.

فإن قالوا: إنما ينبعث الشعاع بحركات المكددة والأجفان، فذلك محال، فإن من تصطلم أجفانه يرى إذا سكن حدقته، فإذا ثبت أنه ليس لانبعاث الأشعة موجب وإن عُدَّ من خلق الله، فيلزم أن يقدر جواز عدم حلقة، حتى يجوز أن يفتح الحي المدرك غير المشوف عينه وترتفع الحواجز ولا يريد الرب تعالى انبعاث الشعاع ولا يرى إذ ذلك شياً، وهو من أمحل المحال عند القوم.

ومما يصعب موقعه عليهم أن نقول: لئن كان الجوهر يُرى لاتصال الشعاع به، فما بال لونه يرى وهو عرض، وقد رئي، ولا يجوز الاتصال بالأعراض.

فإن قالوا: إنما يرى ما يتصل به الشعاع، أر ما يقوم بما يتصل به الشعاع؛ فنقول: مفاد ذلك يلزمكم جواز رؤية الطعوم والروايح، لأنها تقوم بما يتصل به الشعاع.

ونقول لهم أيضاً: عندكم أن الجوهر المفرد لو مثَّل في سميت الشعاع لما رئي، وقد اتصل الشعاع على استداده به، ولو قدرتنا انضمام جواهر إليه لما خصه من الشعاع إلا ما اتصل به إذا قدر فرداً، وكل ذلك نال على بطلان انبعاث الأشعة من الناظر واتصالها بالمرئيات.

وإذا استدلل المخالفون، على ما اعتقدوه من انبعاث الأشعة من الناظر، واتصالها بالمرئيات، بما قدمناه في صدر الفصل، وما يترواحون إليه من ذكر القرب والبعد، وتخرج الأشعة وانعكاسها عن الأجسام الصقيلة، فليس في شيء مما ذكره مستروح.

وإيجاز الجواب عن جميع ما يمثلون به، أن نقول: لم ادعيت حمل ثبوت الرؤية تارة وانتقالها أخرى، على ظنونكم في انبعاث الأشعة واتصالها؟ وبم تردون قول من يقول: كل ما تنفونه وتثبتونه يرجع إلى استمرار العادات على قضية أرادها الله عليها، وسبيلها كسبل استعقاب الأكل والشرب، الشبع، والرِّي، وإن لم يكونا موجبين لهما؟ ولو انخرقت العادة الجارية، لجاز رؤية البعيد المفرط البعد، والقريب المتطلني.

ويجوز أيضاً رؤية ما وراء الحجاب، وإذا طولبوا بذلك لم يرجعوا إلا إلى استبعاد محض لا محصول له، والوجه معارضتهم بكل ما يوافقون على أنه موجب العادات المستمرة.

## فصل

الإدراكات خمسة: أحدها البصر المتعلق بقيل المرئيات، والثاني السمع المتعلق بالأصوات،

والثالث: الإدراك المتعلق بالزواجع، والرابع: الإدراك المتعلق بالطعوم، والخامس: الإدراك المتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة والحاسة في اصطلاح المحققين هي الجارحة التي يقوم ببعضها الإدراك، وقد يعبر بالشَّم واللمس والذوق عن الإدراكات تجوزاً.

وهذه العبارات مبنية على المحصلين عن اتصالات بين الحواس وبين أجسام تدرك، ويُدرك أراض لها. وليست الاتصالات إدراكات ولا شرائط فيها، وإن استعرت لعادات بها. والدليل عليه أنك تقول شممت الشيء فلم أدرك ريحه، وذقت فلم أجد طعمه، ولمسته فلم أدرك حرارته. وذلك يحقق أنه ليس المراد بها في الإطلاق نفس الإدراكات.

وعُدُّ أئمتنا رضي الله عنهم من الإدراكات وجدان الحي من نفسه الآلام واللذات، وسائر الصفات المشروطة بالحياة. ولا سبيل إلى القول بأن وجدان هذه الصفات هو العلم بها؛ فإن الإنسان قد يضطر إلى العلم بتألم غيره، ويجد من نفسه ألماً المختص به، ويفرق سلبية عقله بين وجدانه ذلك من نفسه وبين علمه بألم غيره.

## فصل

اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز أن يري ذهب المحققون منهم إلى أن كل إدراك، يحور تعلقه بقبيل الموحودات في مجرى العادات، فسائق تعلقه في قبيله يجمع الموحودات والمصحح لكون الشيء بحيث أن يدرك هو الوجود، ويؤكد ذلك في جميع الإدراكات، على ما سنبيته بالحجاج إن شاء الله عز وجل.

وقد تتصل أطراف الكلام بما لا يستغني المسترشد عن الإحاطة به، وذلك أن قائلًا لو قال: هل يجوز أن يدرك المدرك إدراك نفسه، فالمرضي علينا أنه يجوز أن يدرك المدرك إدراك نفسه، وإن لم يدركه فإنما لم يدركه لمانع ينافي إدراك الإدراك، فيكون منعاً منه ومنعاً من تقدير أن يدركه في نفسه. وهل يجوز أن يتعلق إدراك الغير بإدراك غيره وموانعه؟ وهذا من الدقيق الذي لا يتأنى بسطه هاهنا.

## فصل

كل ما يجوز أن يُدرك فإذا لم يدركه المدرك. فربما لم يدركه لقيام مانع به مصاد لإدراك ما يجوز أن يدركه. وتعمد الموانع حسب تعدد تقدير الإدراكات، وهي متناهية الإعداد، إذ لا تنهي النهاية عن أعداد المدركات.

وقد أنكرت المعتزلة الموانع التي أثبتناه مصادة للإدراكات. ورعّموا أن الموانع منها القرب والبعد المفرطان؛ لعدم اتبعات الشعاع على شكل السداد، وعدم اتصاله بالمرئي. والمحجب الكثيفة

خير الشفاعة من الموانع على أصولهم . وحملوا العمى على انتقاض بنية الحاسة . وكل ما يدل على إثبات الأعراض دال على أن العمى ، وكل مانع من الإدراك معنى ؛ ولو جاز حمل العمى على انتقاض البنية .

ومن أحاط بما أخذ الأدلة ، هان عليه طرد الدليل الذي رمناه ، وإن ابتغى مبتغى تجديد العهد بسبيل الدليل على ما نروم إثباته من الأعراض ، فيسرد ما رسمناه في إثبات الأعراض حرفاً حرفاً . فهذه المقدمات لم نجد من تقديمها بطلاً .

## فصل

ذكرنا من مذهب أهل الحق أن الباري سبحانه يجور أن يرى ، ونقلنا مخالفة المخالفين . ثم معظم المعتزلة مجمعون على أن الباري تعالى لا يرى نفسه ، وهو في معتقد هؤلاء يستحيل أن يرى بالحواس ويستحيل أن يرى من غير حاسة . ودعت شذوذة من المعتزلة إلى أن الباري يرى نفسه ، وإنما تمتنع على المحدثين رؤيته من حيث لا يرون إلا بالحاسة واتصال الأشعة . وذهب الكعبي وصحبه إلى أنه تعالى لا يرى ، ولا يرى نفسه ولا غيره ، وهذا مذهب النجار .

والذي يعول عليه في إثبات جواز الرؤية بمدارك العقول ، أن نقول . قد أدركنا شاهداً محتلفات ، وهي الجواهر والألوان ، وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات ، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها وصمات أنفسها ، والرؤية لا تتعلق بالأحوال . فإن كل ما يرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك ، فهو ذات على الحقيقة ، والأحوال ليست بذوات . فوذا تقرر ضرورة العقل أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود ، وحقيقة الوجود لا تختلف ، فوذا رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود ؛ كما أنه إذا رئي جوهر ، لزم تجويز رؤية كل جوهر ؛ وهذا قاطع في إثبات ما نبغيه .

فإن قيل : لو كانت الرؤية لا تتعلق إلا بالموجود ، لما أدرك المدرك اختلاف المدركات ، وهذا السؤال وجهه التهميشية ؛ فإن من أصلهم أن الإدراك لا يتعلق بالوجود ، وإنما يتعلق بخاص وصف المدرك .

والذي ذكروه في نهاية من التناقض ؛ فإن ابن الجائي امتنع من وصف الحال بكونها معلومة على حيالها ، محاذرة من أن تتخيل الحال ذاتاً ، ثم رعم أنها المتحركة دون الذات ووجودها . وكيف يستحيز السيب أن يحكم بأنه يدرك ما لا يعلم ، مع لقطع بأن تعلق العلم أهم من تعلق الإدراك ؛ فإن العلم يتعلق بالوجود والعلم ؛ والإدراك لا يتعلق إلا بالذات الموصوفة بالوجود .

فإن قالوا : فما بال الحال علمت عند إدراك الوجود ؟ قلنا . قولنا في العلم بالأحوال عند إدراك الوجود ، كقولهم في العلم بالوجود عند إدراك الأحوال . ثم لا يبعد في مجاري العقول وجود اقتران معنيين ، وهو بمثابة اقتران الآلام بالعلم بها ، والمحل بالمرض ، إلى غير ذلك .

وأما من نفى جواز الرؤية، فمما يحولون عليه أن الباري تعالى لو كان مرئياً لأبناؤه في وقتنا؛ إذ الموانع من الرؤية مغيية عنه، وهي القرب والبعد المفرطان، والحجب الحائلة ونحوها، فلما لم نره كان ذلك فالاً على أننا لم نره لاستحالة رؤيته.

فقول لهم: لم حصرتم الموانع فيما ذكرتموه؟ ولم أنكرتم مزيداً عليها؟ فلا يرجعون عند تحقيق الطلبة إلا إلى قولهم: سيرنا الموانع فلم نلف إلا ما أفصحنا به. فيقال لهم: علم عشورك على ضبط الموانع، لا يتعصب علماً قاطعاً، وأنتم عرضة للزلل، ولا يجب لكم العصمة، ولا الإحاطة بقصارى الأشياء وحقائقها، فلا يرجعون عند ذلك إلا إلى تردد وتبذد.

ثم قول لهم: بم تنكرون على من يزعم أننا إنما لم نره لمنايع قائم بالحاسة، مضاد للإدراك؟ إن قالوا: مقاد هذا المنعب ينفي بمعتقد إلى أن يجوز أن تكون بحضرته أطلال وأشخاص وأشباح، وأطوار شامخة وجبال راسخة؛ وهو لا يرعا، إذ لم يخلق له الإدراك لها، والتمزم ذلك جهل واتلال عن موجب الحقل.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه تعويل على تهويل لا تحصيل له، وهو على الفور ينمكس عليكم بالذي يغمض لجفاته، ويمتد اقتدار الرب تعالى على أن يخلق في أرجز ما يقدر وأسرع ما يستظر ما فرمتموه علينا؛ لما يؤمنه، وقد فُتض أو أطرق، أن يكون قد حدث بين يديه باختراع الله أطوار وأطلال؟ ومجوز ذلك متجاهل.

وكل ذلك اتفق المستمعون إلى الإسلام على اختصار الرب على أن يخلق بشراً سوياً بديلاً، من غير أن يردده في أطوار الخلق من النطف والأشباح. ومن رأى بشراً سوياً، واستراب في كونه مولوداً جرياً على ما يجوز في قدرة الله تعالى كان والمجا في نية الجهل.

ومن الممكنات أن تجري الأودية دماً عيطاً، وتقلب الجبال ذهباً وإبريزاً، ولو جوزة هائل في دهره وقطره ممكناً في عصره، كان مهوئاً موسرئاً، فكذلك سيل القطع بأنه ليس بحضرتنا ما لا نشاهده.

فرجع ذلك، وقيم البدع، إلى استقرار العوائد واستمرارها دون موجبات الحفول. كيف وقد خصص الرسل برؤية الملائكة على القرب من أصحابهم وكانوا لا يرونهم، إذ الدهر دهر اتخراق العوائد ووضوح المعجزات المجتابة للعادات.

ومن شبههم: ما إذا تحقق رجع إلى محض الدعوى، مثل قولهم: الرائي يجب أن يكون مقابلاً للمرئي، أو في حكم المقابل. فيقال لهم في هذا الضرب: أعلمتم ما أذهيتموه ضرورة، أم علمتموه نظراً؟ فإن ادعوا العلم الضروري ونسبوا خصومهم إلى جحده، سقطت محتاجتهم وتبين بهتهم وتطرق إليهم من المجسمة مثل ما ادعوه.

فإن قاتلاً منهم لو قال: باضطراب تعلم استحالة وجود موجود لا مجامع للعالم ولا مفارق له، لم تدفع هذه الدعوى إلا بمثل ما دفعنا به شبهة تامة الرؤية. ثم الباري تعالى يرى خلقه من غير جهة، فجاز أن يُرى في غير جهة.

وينبغي للمبتلي في هذا الفن، أن لا ينفذ عن معلومتهم بالعلم وكون الرب تعالى معلوماً، في كل ما يتسكون به في نفي جواز الرؤية.

## فصل

قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الباري تعالى، وهذا الفصل يشتمل على أن الرؤية متكون في الجنان، وعداً من الله تعالى صدقاً وقولاً حقاً.

والدليل عليه نص الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (سورة

الحجرات: ٢٢-٢٣)

والنظر ينقسم معناه في اللغة، وتعتوره وسائل مختلفة على حسب اختلاف معانيه. فإن أريد به التقرب والانتظار، لاستعمل من غير صلة؛ قال الله تعالى في الإنبياء عن أحوال المناقبين ومخاطبتهم المؤمنين، وقد حيل بينهم وبينهم: ﴿انظرونا فتبين من توركم﴾ (سورة الحديد: ١٣)، معناه: انتظرونا. وإن أريد بالنظر الفكر، وصل بهي، فنقول: نظرت في الأمر إذا تكيرته. وإذا أريد به الترحم، وصل باللام، فنقول: نظرت لفلان. وإذا أريد به الإبصار، أي الرؤية وصل بالياء.

والنظر في الآية التي احتجنا بها موصول بالياء خبير من الوجوه الناظرة المستبشرة، فانتضاء النظر إثبات الرؤية. فإن عارضونا بقوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يُدرك الأبصار﴾ (سورة الأنعام: ١٠٣)، قلنا: في الكلام على هذه الآية مسائل. منها، إن الرب تعالى لا يدرك جبراً على ظاهر الآية، بل يرى. وإنما امتنع من سلك هذا المسلك من إطلاق الإدراك لإنبياء عن الإحاطة وتضمنه الحقوق، وإنما يلحق ذو الغايات، والرب تعالى يتقلم عن التحديد بالنهايات. وهؤلاء لا يمتعون من إطلاق الإحاطة على معنى العلم، ويقولون: الرب تعالى يعلم على الحقيقة ولا يحاط به، ويُرى ولا يُدرك، ثم ليس في الآية نفي جواز الإدراك، وهو موضع الاختلاف المرجع إلى مدارك العقول.

ثم هذه الآية مطلقة غير مختصة بالأوقات، وهي عامة فيها، والآية التي استدللنا بها تنص على إثبات الرؤية في أوقات معلومة، فيتجه في طرق التأويل حمل المطلق على المقيد، فيحمل نفي الإدراك على أيام الدنيا.

وإن عارضونا بقوله تعالى في جواب موسى عليه السلام: ﴿لئن تراني﴾ (سورة الأعراف: ١٤٣)، فهذه الآية من أصناف الأدلة على ثبوت جواز الرؤية؛ فإن من اصطفاها الله لرسالة، واختاره واجتباها

لنبوءته، وخصصه بتكريمه وشرفه بتكليمه، يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركه حشالة المعتزلة. ومن نفى الرؤية نسب مثبت جوازها إما إنى ثبوت ما يقتضي تكفيراً، وإما إلى ثبوت ما يقتضي تضليلاً، والأنبياء عليهم السلام مبرأون عن ذلك، كيف وقد ذهب مخالفونا إلى وجوب عصمتهم عن جميع الزلل!

فإن قال منهم قائل: إنما سأل موسى عليه السلام علماً ضرورياً، وعبر عنه بالرؤية، قيل له: الرؤية المقرونة بالنظر الموصول «إلى»، نص في رؤية.

ثم الجواب يحتمل على حسب الخطأ، فما بال المعتزلة حملوا «لن تراني» على نفى الرؤية، وحملوا السؤال في صدر الآية على غير الرؤية؟

وإن قال منهم قائل: إنما سأل الرؤية لقومه قطعاً لمعاديرهم، إذ كانوا يسألونه أن يريهم الله جهرة، قيل له: هذا محالة للنصر، فإنه عليه السلام أضاع الرؤية المسؤولة إلى نفسه، حيث قال: «أرى».

ثم كيف يظن بالكليم أن يسأل ربه ما يعلم استحالة في حكمه تعالى لأجل قومه! ولما سألوه وقد جاوزوا البحر أن يجعل لهم إلهاً، قال في الرد عليهم: ﴿يَكُم قَوْمٌ نَجْهَلُونَ﴾ [سورة الأعراف ١٣٨]

وقد ذهب شذمة من المعتزلة، إلى أن موسى عليه السلام كان يعتقد جواز الرؤية غلطاً، فأعلمه الله تعالى أنه لا يجوز ذلك، وتنبأ عظيمه، كبرت كلمة تخرج من أفواههم، وهو من أعظم الألدراء بالأنبياء ولو جار ذلك، لجار أن يعتقد نبي كون ربه حسماً غلطاً، ثم يعلمه الله ويلهمه الصواب.

فإن تيسر أن سؤال موسى عليه السلام دال على جوار ما سئل عنه، ثم سؤاله كان عن رؤية في الحال، فلا يقدح في النبوة ذهول النبي عليه الصلاة والسلام عن علم الغيب فكان **فَقَالَ** يظن ما اعتقده جازراً ناجراً، فأعلمه الرب تعالى مكنون عيبه. ثم سؤاله كان عن رؤية في الحال، فتعين حمل النفي على موضع السؤال.

## فصل

فإن قيل: قدمتم أن كل إدراك فيه متعلق جوازاً بكن موجود، وقوة ذلك يلزمكم تجويز تعلق الإدراكات الخمسة بدات الباري وصفاته، وملتزم ذلك ينتهي إلى الحكم بكون الرب تعالى مشموماً ملموساً منوقاً. قلنا: قد ذكرنا أن اللمس ولذرق والشتم عبارات عن اتصالات، وليست هي الإدراكات. فأما الإدراكات، مع القطع باستحالة الاتصال، فيجوز تعلقها بكل موجود، وكل دال على جواز رؤية كل موجود، يطرد في جميع الإدراكات.

فإن قيل: قد قدمتم في الصفات الواجبة، أن الرب تعالى سميع بصير، وأثبتتم العلم بالسمع

والبصر، فهل تثبتون للباري تعالى سائر الإدراكات؟ قلنا: الصحيح عندنا إثباتها، والدال على إثبات العلم بالسمع والبصر دال على جميع الإدراكات.

فهذا باب مما يجوز في أحكام الإله. ومما يتعلق بالجائر من أحكامه، ذكر خلقه واختراعه المخترعات، ويتصل بذلك خلق الأعمال، وما تمس الحاجة إليه من أحكام قدر العباد.

## باب

### القول في خلق الأعمال

اتفق سلف الأمة، قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين، ولا خالق سواه، ولا مخترع، إلا هو. فهذا هو مذهب أهل الحق؛ فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به، وبين ما تفرد الرب بالافتقار عليه. ويخرج من مضمون هذا الأصل، أن كل مقدور لقادر، فلهذا تعالى قادر عليه وهو محترعه ومشوؤه.

واتفقت المعتزلة، ومن تابعهم من أهل الأهواء على أن العباد موجودون لأفعالهم، مخترعون لها بقدرهم. واتفقوا أيضاً على أن الرب تعالى عن قولهم، لا يتصف بالافتقار على مقدور العباد، كما لا يتصف العباد بالافتقار على مقدور الرب تعالى.

ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية لعد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى، ثم تجرأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقاً على الحقيقة. وأبدع بعض المتأخرين ما فارق به ريق الدين، فقالوا: العبد خالق، والرب تعالى عن قول المبطلين لا يسمى خالقاً على الحقيقة. أعاذكم الله من البدع والتمادي في الضلالات.

ونحن الآن نرسم على المخالفين ثلاثة أضرب من الكلام؛ فأما الضرب الأول، فتتمسك فيه بالقواطع العقلية في خروج العبد عن كونه مخترعاً؛ ونذكر في الضرب الثاني، إزامات للمعتزلة مأخذها العقول أيضاً، والعرض منها إيضاح تناقض مذاهبهم؛ ونذكر في الضرب الثالث، الأدلة السمعية للدالة على صحة ما انتحاه أهل الحق.

## فصل

أما الضرب الأول من الكلام، فينحصر المقصود منه في طريقتين. إحداهما، أن نقول لخصومتنا: قد زعمتم أن مقدرات العباد ليست مقدورة للرب تعالى، مصيراً منكم إلى استحالة

إثبات مقدور بين قادرين، فنقول لكم: الرب تعالى قبل أن أقدر عبده، وقبل أن اخترعه، هل كان موصوفاً بالافتقار على ما كان في معلومه أنه سيقدّر عليه من بخرعه أم لا؟ فإن زعموا أنه تعالى لم يكن موصوفاً بالافتقار على ما سيقدّر عليه العبد، فذلك ظاهر البطلان؛ فإن ما سيقدّر عليه العبد عين مقدور الله تعالى، إذ هو من الجائزات الممكنات المتعلقة بها قدرة العبد بعد في الصورة التي فرضنا السؤال عنها.

وإن كان يتمتع تعلق كون البارئ تعالى قادراً بمقدور العبد، من حيث استحيل عند الخصوم مقدور بين قادرين، فلا ينبغي أن يتمتع كون ما سيقدّر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد عنده، فإنه لم يتعلق به بعد القدرة الحادثة. وإذا وجب كون ما سيقدّر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عبده عليه، فإذا أقدره استحال أن يخرج ما كان مقلوداً لله تعالى عن كونه مقدوراً له. ولو تناقض في معتقد المحالفين نقاه مقدوراً للرب تعالى مع تجدد تعلق قدرة العبد به، فاستبقاء كونه مقدوراً للرب تعالى، وانتهاء كونه مقلوداً للعبد، أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً عليه لتجدد كونه مقدوراً للعبد.

وإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى، فكل ما هو مقدور له، فإنه محدثه ومخالقه، إذ من المستحيل أن يعمد العبد باختراع ما هو مقلود للرب تعالى.

ومما نمسك به أثمتنا أن قالوا: الأفعال المعكّمة دالة على علم مخترعها، وتصدر من العبد أفعال في غفلة وذهوله، وهي على الانساق والانظام، وصفة الإتقان والإحكام، والعبد غير عالم بما يصدر منه، فيجب أن يكون الصادر منه دالاً على علم مخترعه. وإنما يتقرر ذلك على مله أهل الحق، الصائرين إلى أن مخترع الأفعال الرب تعالى، وهو عالم بحقائقها.

ومن ذهب إلى أن العبد مخترع أفعاله، وهو غير عالم بها في الصورة التي وضعنا الدلالة فيها، فقد أخرج الإتقان والإحكام عن كونه دالاً على الخلق المخترع، وذلك نقص للدلالة العقلية.

ثم لو ساغ وقوع محكم وقاعله غير عالم به، ساغ أيضاً بطلان دلالة الفعل على القادر؛ وذلك ينساق القول به إلى بطلان دلالة الفعل على الفاعل.

فإن حكسوا علينا ما ذكرناه في الكسب، وقالوا: يجب كون المكتسب عالماً بما يكتبه، ثم يجوز أن يصدر منه القليل من الأفعال وإن كان ذهلاً غافلاً.

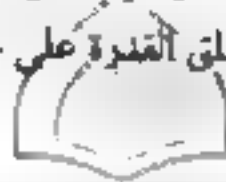
قلنا: لا يجب عندنا في حكم العقل كون المكتسب عالماً بما يكتبه، ثم يجوز أن يصدر منه القليل، إذ لو وجب ذلك في الكثير من الأفعال لوجب في القليل منها.

فإن قالوا: يجوز على ما أصاحتموه صدور الأفعال الكثيرة من العبد من غير علمه بها، قلنا: هذا مما نجوز في موجب العقل، وإنما يتمتع وقوعه لإطراد العادات، ولو انخرقت لما امتنع في جائزات العقول ما طالبتونا به.



فإن قالوا: قد ذكرتم عند الكلام في إثبات العلم بكونه تعالى عالماً، أن ذلك إنما يعلم اضطراراً ولا يتوصل إليه نظراً واعتباراً، فهذا ما يرتضيتموه ثم هو متناقض لما استروحتم إليه الآن. من حيث قلتم: العقل المحكم دال على كون مخترعه عالماً به؛ قلنا: هذا تليس منكم، ولا تنافض في الجمع بين ما قلتمناه وبين ما استدللنا به الآن؛ فإنا، وإن قلنا: نعلم أن المحكم لا يصدر إلا من عالم على الضرورة، فحقيقة القول يؤول إلى أن المحكم دليل على كون فاعله عالماً به، من غير احتياج إلى نظر في كونه دليلاً. وكأن الأدلة تنقسم؛ ومنها ما لا يعلم كونه دليلاً إلا بالنظر، ومنها ما يعلم كونه دليلاً على الضرورة؛ والذي نحن فيه من القسم الأخير، ولا معنى لكون الشيء دليلاً على مدلول إلا أن يكون بحيث يجب من العلم به، العلم بمدلوله، وهذا سبيل المحكم الدال على علم محكمه. وهذا الكلام في الضرب الأول.

فأما الصرب الثاني، وهو التعرض لإلزامهم، فإنه يشتمل على قواطع لا محيص عنها. فمن أقواها، أن القدرة الحادثة على أصولهم تتعلق بالوجود دون غيره من الصفات، ثم حقيقة الوجود لكل حادث لا تختلف، واختلاف المختلعات يؤول إلى أحوالها الرائدة على وجودها، وليست هي أثراً للقدرة. ومن أصول القوم أن القدرة المتعلقة بالشيء تتعلق بأمثاله وأصله، والموجودات مشتركة في حقيقة ما هو متعلق القدرة، فيجب نعلق القدرة الحادثة بجميع الحوادث كالعلوم والألوان والجواهر. كما يجب عندهم نعلق القدرة على حركة بجميع ما يحاثلها، ولا محيص لهم من ذلك.



فإن قالوا: ما ألزمتونا في الاختراع بتعليق عليكم في نعلق القدرة كسأ، وإذا تعلقت القدرة بسوع من الأعراض لزمكم ما ألزمتونا بجوار تعلقها بجميع الحوادث، وإن لم تلزموا ما عكس عليكم لم يستمر ما ألزمتوه؛ قلنا: القدرة الحادثة لا تتعلق عنلنا بمحض الوجود، بل تتعلق بالذات وأحوالها، واللوات مختلفة بأحوالها فلا يلزما من حكمتا بتعلق القدرة بشيء الحكم بجواز تعلقها بما يخالفه. وإنما عظم موقع هذا الكلام على المعتزلة من حيث قالوا: لا تتعلق القدرة إلا بالوجود، ثم الوجود في حقيقته لا يختلف.

ومما يعظم موقعه عليهم، أنهم قالوا: القدرة الحادثة لا يتأتى بها إعادة ما اخترع بها أولاً، ومعلوم أن الإعادة بمثابة النشأة الأولى. ولذلك استدلل الإسلاميون على اقتلار الرب على الإعادة باقتلاره على ابتلاء الفطرة، وقد نطق بذلك الكتاب، واحتج الرب على منكري الإعادة بالنشأة الأولى.

فإذا اعترفت المعتزلة بأن القدرة الحادثة لا تصلح لإعادة ما يجوز في العقل إعادته على الجملة، فكذلك ينبغي أن لا تصلح لا ابتلاء الخلق. وإن ألزمتونا نعلق القدرة الحادثة بالمعاد، التزمناه ولم نعبده؛ فإذا أعاد الله ما كان مقدوراً للمبد، فيجوز أن يعيد قدرته عليه.

ومما نلزمهم به أن تقول: قد وافقتمونا على أن ما عدا الوجود من صفات الأفعال لا يقع بالقدرة الحادثة، مع أنها متجددة، كما أن الوجود متجدد، فم الفصل بين الوجود وبين الصفة الزائدة عليه؟

فإن قالوا: إذا ثبت وجود الحركة، وجب عند ثبوت وجودها ثبوت أحكام لها، والقدرة إنما تؤثر في الجائز دون الواجب، والصفات التابعة للوجود واجبة؛ فلم تؤثر القدرة فيها؟ قلنا: لا معنى لوجوبها، إذ يجوز تقدير انتفائها أصلاً إذا انتهى الوجود.

فإن قالوا: المعنى بوجوبها أنها إنما تجب عند ثبوت الوجود، قلنا: وكذلك يجب الوجود عند ثبوتها؛ فإنه كما يستحيل ثبوت الحدوث دون الصدق التابعة له، فكذلك يستحيل ثبوت الصفات التابعة له دون الحدوث، ولا محيص عن ذلك. فهذه إلهامات لا حيلة للمخصوم في دفعها

فأما الصرب الثالث من الكلام، فأنعرض من يتعلق بالأدلة السمعية؛ وهي تنقسم إلى ما يتلقى من مواقع إجماع الأمة، وإلى ما يستفاد من نصوص الكتاب

فأما ما يتلقى من إطلاق الأمة فأوجه: منها أن الأمة مجمعة على الابتهاال إلى الله تعالى وإبداء الرغبة إليه في أن يرفعهم الإيمان والإيقان ويغنيهم الكفر والعسوق والعصيان، ولو كانت المعارف غير مقدورة للباري تعالى، لكانت هذه الدعوة الشائعة والرغبة الدائمة، متعلقة بسؤال ما لا يقدر الباري عليه.

فإن قالوا: هذه الرغبة محمولة على سؤال الإقذار على الإيمان والإعانة عليه بحلق القدرة، قلنا: هذا غير منديد على أصولكم؛ فإن كل مكلف قادر على الإيمان، والرب تعالى لا يسلبه الاقتدار عليه، فلا وجه لحمل الدعاء على ابتغاء موجود، إذ الداعي يلتمس متوقفاً مفقوداً.

ثم السلف الصالحون كما سألوا الله تعالى الإيمان، كذلك سألوه أن يغيثهم الكفر، والقدرة على الإيمان قدرة على الكفر على أصول المعتزلة؛ فلو كان الرب معيماً على الإيمان بحلق القدرة عليه، فيجب أن يكون معيماً على الكفر بحلق القدرة عليه. ويقوي موقع ذلك على الحصص، إذا فرضنا الكلام فيمن علم الله منه أنه إذا أقدره كفر؛ فإذا أقدره والحالة هذه، فهو بالإعانة على الكفر أحق منه بالإعانة على الإيمان.

ومن دعوات النبيين في ذلك قول إبراهيم وإسماعيل، صلوات الله عليهما: ﴿ربنا واجعلنا مسلمين لك﴾ [سورة البقرة: ١٢٨] الآية. ومنها قول إبراهيم عليه السلام: ﴿واجنّبني ونسبي أن نعبد الأصنام﴾ [سورة إبراهيم: ٣٥]

ومما تلمسك به، تلقياً من إطلاق الأمة وإجماع الأئمة، أن المسلمين قبل أن تتبع القدرة كانوا مجمعين على أن الرب تعالى مالك كل مخلوق، ورب كل محدث

ومن المستحيل أن يكون الباري تعالى مالكاً ما لا يقدر عليه، وإله ما لا يعد من مقدراته، ولا بد لكل مخلوق من رب ومالك وإذا كان العبد خائفاً لأعمال نفسه لزم أن يكون ربها وإلهها، من حيث استبد بالاعتدال عليها، وهذه عظمة في الدين، لا يورثها موقف. وقد دل عليه فحوى الترتيل، فإنه عز من قائل قال: ﴿إِذَا لَذُحِبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ، وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (سورة المؤمنون: ٩١)

ومما نتقاه من هذه المآخذ أن تقول: حق المعرفة والطاعات والتقربات، أحسن من خلق الأجسام وأعراضها التي ليست من قبيل الطاعات، فهو اتصف العبد بخلق المعارف لكان أحسن خلقاً من ربه، ولكان أولى بإصلاح نفسه وإرشادها ونقذها من الغي والمخاطب من ربه. ومن زعم أن العبد أصلح لنفسه من ربه، فقد راغم إجماع المسلمين وفارق الدين.

وإن قالوا: لولا القدرة على الإيمان لما تمكّن العبد من خلق الإيمان، فالقدرة إذاً أصلح وأحسن؛ قلنا مضمون ذلك يلزم صاحب هذا المقال أن يجعل القدرة على الكفر شراً من الكفر، حيث إنه لا يتمكن منه إلا بها، والقدرة صالحة للضدين، وليست بأحدهما أولى منها بالآخر، فلو كان الرب تعالى مصلحاً عبده بالاعتدال على الإيمان، فليكن مفسداً له بالتمكّن من الكفر. وهذا القدر كافٍ في مقصودنا من مآخذ إطلاق الأمة.

فأما بمرص الكتاب، فمهما قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رِبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (سورة الأسماء ١٠٢) الآية. والآية تقتضي تفرد الباري تعالى بخلق كل مخلوق، والاستدلال بها يعتضد بأننا نعلم أن فحواها يتخصر الممدوح بالاختراع والإبداع، والنفرد بخلق كل شيء؛ فلو كان غيره خالقاً مدعياً لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص، وكساغ للعبد أن يتمدح بأنه خالق كل شيء، ومراده أنه خالق لبعض المخلوقات.

فإن قالوا: هذا الذي تمسكتم به عموم، وللعلماء في الصيغ العامة مذهبان: أحدهما جحد اقتضاء الألفاظ للعموم، والثاني القول بالعموم مع المصير إلى تعرضه للتأويل، وكل ظاهر متعرض لجهات الاحتمالات، فلا يسوغ التمسك به في لقطعات قلنا. لم تمسك بمحض الصيغة حتى أوضحنا اقترانها بإرادة التمدح، وبيننا أن ذلك التمدح مفهوم من مقتضى الآية على قطع، ولا يستمر حمل الآية على الخصوص مع ما استيقناه من التمدح، والمفهوم وإن لم يستند من مجرد الصيغ فهو منطقي من القرائن.

وعلى هذا الوجه يستدل بقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ، قُلْ لِلَّهِ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (سورة الرعد ١٦) الآية. وهذه الآية نص في محل النزاع. فإن قالوا: هي متروكة الظاهر، وكذلك التي استدللتم بها قبل، فإن الظاهر في الآيتين يقتضي كون الرب تعالى خالق كل شيء، واسم الشيء يطلق على القديم والحادث. قلنا: المخاطب المتكلم في هذه المواضع لا يدخل تحت قضية الخطاب، ونظير ذلك قول القائل: «لا يلقاني خصم منطوق ولا جليل

هو تحقيق إلا أفحمته، فلا يتوهم عاقل دخول هذا المخبر عن نفسه تحت موجب كلامه، حتى يقدر كونه مفهماً نفسه. ولا تتدرى قواطع النصوص بالروغان والحيل.

ونستدل بكل آية في كتاب الله دالة على تمدح الباري تعالى بكونه قادراً على كل شيء، ولا معنى لذلك عند المعتزلة، فإن المعنى بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة البقرة: ٢٨٤)، أنه قادر على أفعال نفسه وليس بمقتدر على أفعال غيره. وإذا كان الأمر كذلك، فالعبد أيضاً قادر على كل شيء على هذا التأويل، ويطل تمدح الباري تعالى عند التحصيل.

ومما يستدل به أيضاً قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الصفات: ٩٦]. ومنعقد فصلاً في معنى الهدى والضلال، والختم والطبع وشرح الصدور ونعتصم فيه بالقواطع من نصوص الكتاب وفحوى الخطاب.

وقد حان أن نذكر عصم المعتزلة وشبههم وهي تقسم عندهم إلى مدارك العقول ومآخذ السمع. فمما تمسكوا به في مدارك العقول، أن قالوا: العاقل يميز بين مقدوره، وبين ما ليس بمقدوره؛ ويدرك تفرقة بين حركاته الإرادية، وأثراته التي لا اقتدار له عليها. ووجه الفصل بين القليلين أنه بصادف مقدوره واقعاً به على حسب قصوده ودواعيه، ولا يقع منه ما لا يقع على حسب انكفائه وانصرافه. فإذا صادف الشيء واقعاً على حسب المقصود والداعية، لم يسترب في وقوعه به، ثم لا يقع به إلا الحدوث، فليكن العبد محدثاً لفعله. ولو كان فعله غير واقع به، لكان بمثابة لونه وصائر صفاته الخارجة عن مقدوراته.

قلنا: هذا الذي حولتم عليه، دعوى غير مقرونة بأدلة. فأما قولكم: إن المقدور يقع على حسب الداعية والقصد، فباطل من أوجه، منها: أن ذلك لا يعم الأحوال ولا يشمل الأفعال، بل الأمر على الانقسام؛ فرب فعل يقع على حسب القصد، وربما لا يقع على حسبه، فإن أفعال العاقل الفاعل غير واقعة على حسب قصده ودواعيه، وكذلك كل ما يصدر من الناس والمعنى عليه من الأفعال.

فإذا لم يطرد ما قالوه في جميع الأفعال، فوقع بعضها على حسب الداعية لا يدل على كونه واقعاً بالعبد من فعله. فإنه قد يقع الشبع عند الأكل، والري عند الشرب، واكتساب الثوب ألواناً مقصودة عند الصبغ، وفهم المخاطب عند الإفهام، وخجله ووجله عند التخجيل والتهويل؛ فهذه الأفعال، مع وقوعها على حسب المقصود، ليست أفعالاً لذى الدواعي والقصود.

ثم نقول: من اعتقد أن لا خالق إلا الله فلا تدعوه داعية إلى المخلوق، ولا يصح مع هذا الاعتماد منه القصد إلى الإحداث. وأفعال معظم الخليقة غير واقعة على حسب القصد، فإن المقصود الواقع بالعبد عند الخصوم الحدوث. فإذا وضع أنه غير مقصود من الذين ذكرناهم، بطل استرواحهم إلى الدواعي، وقصد ما حولوا عليه من الدعوى.

ثم نقول: لا يبعد عنكم أن يخلق الباري تعالى في العبد أكراتاً ضرورية، ويخلق فيه الدواعي ضرورية إليها على الإطراد، ولو كان الأمر كذلك لكأن الأكرات واقعة على حسب الدواعي. ثم لا

تقضي، والحال هذه، يكون الأكوان الضرورية الواقعة على حسب الدواعي أفعالاً للذي الدواعي، فيبطل ما حولوا عليه من كل وجه.

وما ذكروه من إدراك الفارقة بين المقنن وغيره صحيح، ولكن الفارقة آيلة إلى إدراك تعلق القدرة بأحدهما دون الثاني، وهو كالفرق بين المعلوم والمقنن، مع العلم بأن العلم والنظر لا يؤثران في متعلقهما.

## فصل

ومما تمسكوا به، وهو من أعظم تخیلاتهم، أن قالوا: العبد مطالب من ربه تعالى بالطاعة، ويستحيل في العقول أن يطلب العبد بما لا يقع منه. قالوا: المقنن عندكم بمثابة القدرة في أن كل واحد منهما واقع بقدرة الله تعالى، وليس للعبد من إضاع المقنن شيء، فما المطلوب؟ وما معنى الطلب؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بأمراته وأجسامه، وبين مطالبة بالفعاله؟

وربما قرروا هذه الشبهة، وقالوا: لنا نلزمكم الآن أن تعلق بطيخ العمل وتحسينه، ولكن أهل الملل متفقون على أن ما يؤدي إلى حمل كلام الرب تعالى على التناقض والمخرج عن الإفادة فهو باطل. ومن لغو الكلام أن يقول القائل لمن يخاطبه: اكمل ما أنا فاعله، وأبدع ما أنا مبده.

وسيلنا أن قانع المعترلة بعكس هذه الشبهة عليهم من أوجه، منها أن تقول: من أصلكم أن المعلوم شيء وذات على خصائص المعانيه فيما معنى المطالبة بإثبات ما هو ثابت؟ إذ لا معنى لكون المعلوم موجوداً، إلا أنه ثابت ذات لها خصائص صفات. وهذا الذي ألزمناهم يبطل عليهم معنى الخلق في حكم الله سبحانه وتعالى.

فأما من أنكر الأحوال من المعترلة، فلا مطمع له في الاتصال عما ذكرناه. ومن قال بالأحوال من الممتنعين إلى الاعتزال، فربما يقولون: المطلوب هو الوجود، وهو حال متجددة للذات، وذلك محال. فإن الحال لو كانت تنفرد بالإثبات عن الانتفاء، لكانت ذاتاً؛ إذ كل ما يتخيل متخياً، ثم يعتقد تجنده على ذات واقعاً بالقدرة على حياله وانفراذه فهو ذات. ولو ساغ صرف أثر القدرة إلى الحال، لجاز أن يقال، إذا سكن الجوهر عن تحرك، فكونه ساكناً حال ثابتة بالقدرة، من غير احتياج إلى تقليد يكون هو عرض زائد عن الذات، وذلك يقضي بتكرار الأهراس، ولا محيص لهم من ذلك.

ومما تمسك به شبههم أن تقول: العبد عندكم مطالب بالنظر ابتداء، ولما يعتقد بعد أمراً مطالباً، فكيف التوصل إلى العلم بالطلب قبل استيفان الطلب الأمر؟

وما حولوا عليه من إلزامنا تناقض الطلب قولاً، ينمكس عليهم بما لا يجدون عه محبصاً، وذلك أننا نقول: من أصلكم أن الرب تعالى مُصلح عباده بما كلفهم من طاعته، فإذا فرضنا الكلام عليكم فيمن علم الله تعالى أنه لو اخترمه ولم يكمل عقله لنجا من العذاب. ولو أكمل عقله وأقننه

لكفر وطني، فمن هذه حالة، فصلاحه على الضرورة في أن يُخْتَرَمَ ومن أبدى في ذلك مرء سقطت  
مكالمته ودحضت حجته. وكل كلام في اقتضاء تكيف فهو مقيد بقصد الإصلاح.

ولا مزيد في التناقض على أن يقول القائل: أمرك وفصلي بأمرك إصلاحك، مع علمي بأنك  
لا تصلح، ولو لم أمرك لنجوت من موبقات العواقب ومردبات المعواطب. فهذا، وقِيم البدع، غاية  
في التناقض لا يخفى مدركها على عاقل.

ومما يعارضون به، أن أوامر الشرع ورواجره قد تتعلق بالأحوال المعقدة بعقلها، وذلك مثل  
تقدير الشرع بأمر مكلف بكونه قائماً عالمياً، ولا سبيل إلى جحد ذلك من موارد الشرع وموجبات  
السمع. ثم كون العالم عالمياً، وإن حسن تقدير انصب فيه، فليس هو واقعاً بالمطالب به على أصول  
المخالفين، فإنه لا يقع بالقدرة إلا حدوث ذات والأحوال توجهها للعلل، وثبتت واجبة تابعة  
للحدوث؛ فإذا لم يعد تقدير الطلب بما لا يقع بالمطالب، لم يعد ما ألزموهنا.

ثم نقول ما أسندتم إليه تحيلكم محض تهويل. فإن نقول قد سبقت معرفتكم بأن حصومكم  
لا يعتقدون كون العبد المأمور والمنهي موقفاً لفعله، ثم علمتم اتفاق أهل الملل على توجه الأوامر  
على المكلفين، ثم ادعيتهم بعد هذين الأصلين استحالة الطلب فيما لا يوقعه المطالب.

وسبيل إيجاز الكلام أن نقول ما ادعيتهم استحالة، لا تخلون فيه من أمرين؛ إما أن تسدوا  
دعواكم إلى الضرورة، وإما أن تسدوها إلى دليل على كبريائكم وإن ادعيتهم العلم الضروري، كنتم  
ساهتين في ادعاء الضرورة بإراء مخالفة أكثر الأمة، ثم لا تسلمون من معارضة دعواكم بعقلها وإن  
أسندتم تصحيح دعواكم إلى نظر، فأبدؤوا بتكلم عليه، ولا تقتصروا على الدعوى العربية.

وقد سلك بعض أئمتنا طريقاً في الكسب تدرك هذه الشبهة، على ما سنعتقد في حقيقة الكسب  
فصلاً، وذلك أنه قال: القدرة الحادثة تتضمن إثبات حال للمقدور بها، وتلك الحال متعلقة بالطلب.  
والخلق على أصول المعترلة لا يتضمن إثبات ذات، إذ الدوات عندهم ثابتة علماً ووجوداً على  
صعات أنفسها. وإنما يتضمن الاختراع وجود الذات، وهو حال عند محققهم.

شبهة أخرى لهم، وهي أنهم قالوا: إذا حكمتكم بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها، فسبيلها  
سبيل العلم المتعلق بالمعلوم، ويلزم على مقتضى ذلك تجوز تعلق القدرة الحادثة بالألوان والأجسام  
والقديم وجميع الحوادث قياساً لها على المعلوم. وهذا الذي موهوا به دهمي، وهم يثبتونها  
مطالبون، وكل مُشَبَّه شيئاً بشيء مطالب بالدليل على إثبات تشابههما في الوجه الذي يبغيه المشبه.

فإن قالوا: الجامع بين القدر والعلوم استوارهما في انتفاء تأثيرهما في متعلقاتهما، قلنا: لم  
قلتم إن العلوم عم تعلقها لأنه لا أثر لها؟ ولا يتحصون من المطالبة أو يُوردوا دليلاً، ولا يكادون  
يهتدون إليه سبيلاً. ثم الرؤية لا تؤثر في المرئي، ولا تتعلق بجميع الموجودات على مذهب  
الخصم. والعلم بسواد معين لا يتعلق بغيره، وإن لم يكن له أثر في المعلوم به، فبطل ما عولوا عليه.

ثم ما ذكروه ينمكس عليهم بما لا محيص لهم منه . وذلك أن حقيقة الحدوث لا تختلف ، وهي أثر القدرة عند الخصم ، والصفات التي تختلف بها الحوادث ليست من آثار القدرة . فهلا قضاوا بتعلق القدرة بالحادث بكل حالات ، من حيث لا يختلف متعلق القدرة بالحادث وأثرها في جميعها !

شبهة أخرى لهم ، وذلك أنهم قالوا : العبد مثاب على فعله معاقب مملوم محمود ، وكل ذلك دال على أن فعله واقع منه ، إذ لا يحسن توبيخه والثناء عليه بما لا يقع منه كالكوانه وأجسامه . وهذا الذي ذكروه لا محصول له ؛ فإن الثواب والعقاب وتوابعهما من الذم والمدح لا يوجبها فعل المكلف عندنا . ولو ابتدأ الرب تعالى عبده بنعيم مقيم أو بعدد أليم ، لكان ذلك ممكناً غير مستحيل . وإنما أفعال العباد في أحكام الشرائع أعلام وآيات لأحكام الله تعالى ، ولا يُعد في نصب علم ليس هو واقعاً بمن نصب العلم له . وسنقرر ذلك في باب الثواب والعقاب إن شاء الله عز وجل .

## فصل

فإن قيل : إنما يتكلم على المذهب رداً وقبولاً إذا كان معقولاً ، وما اعتقدتموه من كون العبد مكتسباً غير معقول ؛ فإن القدرة إذا لم تؤثر في مقدورها ، ولم يقع المقدور بها ، فلا معنى لتعلق القدرة . قلنا : قد اختلف أئمتنا في وجه تعلق القدرة بالمقدور بها .

فصار صائرون إلى أن القدرة بالحادث تؤثر في إثبات حال للمقدور يتميز بها المكتسب عن الضروري . فإذا فرضنا حركة ضرورية إلى جهة ، وفرضنا أخرى كسبية إلى تلك الجهة ، فالكسبية على حالة زائلة هي من أثر تعلق القدرة بالحادث بها ، والكسبية تتميز بها عن الضرورية . وأما الحدوث ، وإثبات الذوات ، فالرب تعالى مستأثر بها .

وهذه الطريقة غير مرضية ، ولا جريان لها على قواعد أهل الحق ، وفي المصير إليها افتتاح وجوه من الفساد يجب تنكبها .

منها ، أن العبد يستحيل أن يتفرد بمقدور دون الرب تعالى ؛ فإن فرضنا للقدرة بالحادث أثراً ، وحكمنا بشيئته للعبد ، فقد خرمنا اعتقاد وجوب كون الرب قادراً على كل شيء مقدور . ويستحيل المصير إلى أن الحالة المفروضة تقع بالقدرة القهزمة والحادث ، فإن ذلك مستحيل ، ولو صاغ فرضه لساغ تقدير خلق بين خالقين .

على أن صاحب هذه الطريقة يحيل معتقده على ادعاء حالة مجهولة لا يمكنه الإفصاح بها ، مع قطعنا بأن الحركة الكسبية معاندة للضرورية . وتقدير أحوال مجهولة حجب عن السداد ، وتطريق للمراعي الفساد إلى أصول الاعتقاد .

فالوجه ، القطع بأن القدرة بالحادث لا تؤثر في مقدورها أصلاً وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها ؛ إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه ، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل

العبد لا تؤثر في متعلقها. فإن استبعد الخصوم ذلك، ورجعوا إلى كون العبد مطالباً، فقد قدمنا ما فيه إقناع في الانفصال.

## فصل

اعلم، وفقك الله تعالى لمرصاته، أن كتاب الله العزيز اشتمل على آي دالة على تفرد الرب تعالى بهداية الخلق وإضلالهم، والطبع على قلوب الكفرة منهم، وهيصوص لإبطال مذاهب مخالف أهل الحق. ونحن نذكر غرضاً من آيات الهدى والصلال، ثم نشعها بالآي المحتوية على ذكر الختم والطبع.

فمما يعظم موقعه عليهم، قوله تعالى: ﴿والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ [سورة يونس: ٢٥] وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [سورة القصص: ٥٦] وقوله تعالى: ﴿مَنْ يرد الله أن يهديه يضلْ مضملاً ضيقاً حرجاً﴾ [سورة الأنعام: ١٢٥] وقال عز وجل: ﴿مَنْ يهد الله فهو المهتدي وَمَنْ يضلْ فَاُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [سورة الأعراف: ١٧٨]

واعلم أن الهدى في هذه الآية لا يتجه بحمله إلا على خلق الإيمان، وكذلك لا يتجه حمل الإضلال على غير خلق الصلال. ولست نذكر ورود الهداية في كتاب الله عز وجل على غير المعنى الذي رُمناه، فقد يرد والمراد به الدعوة، قال الله تعالى: ﴿وإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [سورة الشورى: ٥٢]، معناه وإِنَّكَ لَتَدْعُو.

وقد ترد الهداية ويراد بها إرشاد المؤمير إلى مسالك الجنان والطرق المفصية إليها يوم القيامة، قال الله تعالى: ﴿فَلَنْ يَضِلَّ أَعْمَالُهُمْ، سَيَهْدِيَهُمْ وَيُصْلِحَ بَالَهُمْ﴾ [سورة محمد: ١-٥]، فذكر الله تعالى المجاهدين في سبيله وعنى بهم المهاجرين والأنصار، ثم قال: ﴿سَيَهْدِيَهُمْ﴾، فيبني حمل الآية على ما ذكرناه. وقال الله تعالى في الكفار: ﴿فَاغْلُظْهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُجْتَمِعٍ﴾ [سورة الصافات: ٢٣]، معناه اسلكوا بهم إليها، والمعنى بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ [سورة ص: ١٧]، الدعوة؛ ومعنى الآية، أنا دعوناهم فاستجبوا العمى على ما دعوا إليه من الهدى

وإنما أشرنا إلى انقسام معنى الهدى والصلال، لتحيطوا علماً بأما لا تنكر ورود الهدى والصلال على غير معنى الخلق، ولكنا حصصنا استدلالنا بالآي التي صدرنا الفصل بها. ولا سبيل إلى حملها على الدعوة، فإنه تعالى فصل بين الدعوى والهداية، فقال: ﴿والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء﴾ [سورة يونس: ٢٥]، فخصص الهداية وعمم الدعوة، وهذا مقتضى ما استدللنا به من الآيات. ولا وجه لحملها على الإرشاد إلى طريق الجنان، فإن الله تعالى خلق الهداية على مشيئة وإرادته واختياره. وكل مستوجب الجنان، فحتم على الله عند المعترلة أن يدخله الجنة. وقوله



تعالى: ﴿مَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [سورة الأنعام: ١٢٥]، فصرح بأحكام الدنيا، وشرح الصدر وخرجه، وذكر الإسلام من أصلق الآيات على ما قلناه.

وإن استشهد المعترلة في رُوم حمل الهداية على الدعوة أو غيرها مما يطابق معتقدتهم بالآيات التي تلونهاها، فالوجه أن نقول: لا بعد في حمل ما استشهدتم به على ما ذكرتموه، وإنما استدللنا بالآيات المفصلة المخصصة للهدى بقوم والضلالة بآخرين، مع التصبص على ذكر الإسلام وشرح الصدور وخرجه له. ولا مجال لتأويلاتهم المزخرفة في النصوص التي استدللنا بها.

وأما آيات الطبع والختم، فمنها قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [سورة البقرة: ١٧] وقوله تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [سورة النساء: ١٥٥] وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [سورة الأنعام: ١٢٥] وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾ [سورة المائدة: ١٣].

وقد حارث المعترلة في هذه الآيات، واضطربت لها آراؤهم، فنحبت طائفة من البصريين إلى حملها على تسمية الرب تعالى الكفرة بنذ الكفر والصلال؛ قالوا: فهذا معنى الطبع.

ولا خفاء بسقوط هذا الكلام، فإن الرب تعالى تمدح بهذه الآيات وأنبأ بها عن اقتهاره واقتهاره على ضلالت العباد وإسرارهم. وبين أن القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء، وصرح بذلك في قوله تعالى: ﴿وَنَقَلْبُ أَفَلَتَنَّهُمْ وَابْصَارُهُمْ كَمَا لَمْ يَرْمُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [سورة الأنعام: ١١٠] الآية. فكيف يستجاز حمل هذه الآيات على تسمية ونلقب؟ وكيف يسوغ ذلك لليب؟ والواحد منا لا يعجز عن التسميات والتلقيات، فما وجه استيثار الرب بسلطانه؟

وحمل الجبائي وابنه هذه الآيات على محمل شيع مؤذن بقلة اكترائهما بالدين، وذلك أنهما قالوا: من كفر وسم الله قلبه سمة يعلمها الملائكة، فإذا حتموا على القلوب تميزت لهم قلوب الكفار من أفضلة الأبرار. فهذا معنى الختم عندهما، وما ذكرناه مخالفة لنص الكتاب وفحوى الخطاب؛ فإن الآيات نصوص في أن الله تعالى يصرف بالطبع والختم عن سنن الرشاد من أراد صرفه من العباد؛ قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [سورة الأنعام: ١٢٥]، فاقترضت الآيات كون الأكنة مانعة من إدراك الإيمان، والسمة التي احترعوا القول بها، لا تمنع من الإدراك.

والى متى تتعلى غرضنا في الاختصار، وقد وضع الحق وحصح، واستبان عند المخالفين في تأويلاتهم! والله الموفق للصواب.

## باب

### القول في الاستطاعة وحكمها

العبد قادر على كسبه، وقدرته ثابتة عليه. وذهبت الجبيرة إلى نفي القدرة، وزعموا أن ما

يسمى كسباً للعبد أو فعلاً له، فهو على سبيل التوسع والتجوز في الإطلاق، والحركات الاختيارية والإرادية بمثابة الرعدة والرعشة.

والدليل على إثبات القدرة، أن العبد إذا ارتفعت يده، ثم إنه حركها قصداً، فإنه يفرق بين حالته في الحركة الضرورية وبين الحالة التي اختارها واكتسبها، والفرقة بين حالتي الاضطراب والاختيار معلومة على الضرورة. ويستحيل رجوعها إلى اختلاف الحركتين، فإن الضرورة مماثلة للاختيار قطعاً؛ فكل واحدة من الحركتين ذهب في الجهة الواحدة وانتقال إليها، ولا وجه لادعاء افتراقهما بصفة مجهولة تدعى، فإن ذلك يحسم طريق العلم تماثل كل مثلين؛ فإذا لم ترجع الفرقة إلى الحركتين، تعين صرفها إلى صفة المتحرك.

ثم نسلك بعد ذلك سبيل السبر والتقسيم في إثبات القدرة، على ما سبق التنبيه عليه عند محاولة الدليل على إثبات الأعراض، فنقول: يستحيل رجوع الفرقة إلى نفس الفاعل من غير مزيد، فإن الأمر لو كان كذلك لاستمرت صفة النفس ما دامت النفس.

فإذا رجعت الفرقة إلى زائد على النفس ولم يخل ذلك الرائد. إما أن يكون حالاً، أو عرضاً. وباطل أن يكون حالاً، فإن الحال المجردة لا تطرأ على الجوهر، بل تتبع موجوداً طارئاً كما قدمناه؛ وإن كان ذلك الرائد عرضاً، يتعين كونه قدرة، فإنه ما من صفة من صفات المكتسب غير القدرة إلا ويتصور ثبوتها مع انتهاء الاقتدار، وتنسحب معظم الصفات المعايير للقدرة، مع ثبوت القدرة. ولنا نستوعب الأقسام في مقدم الكلام، بل نجترى بالتنبيه عليه.

فإن قيل: بم تكرون على من يصرف الفرقة إلى ثبوت الإرادة والكرامية؟ قلنا: العاقل يفرق بين تحريكه يده وبين ارتفاعه وإن لم يكن له إرادة في حالتي عقله وذهوله.

فإن قيل: بم تردون على من يصرف الفرقة إلى صفة في الجارحة وبنية مخصوصة، وإلى انتفائها؟ قلنا: هذا باطل من أوجه، أقربها إلى غرضنا أن الأبد الصحيح البنية يفرق بين أن يحرك يده نفسه قصداً، وبين أن يحرك الغير يده، وإن كانت بنية يده في الحالتين على صفة واحدة. فإذا بطلت هذه الأقسام، تعين التنصيص على القدرة، وهذا سبيلنا في تعيين كل عرض يتأرجع فيه.

## فصل

القدرة الحادثة عرض من الأعراض عندنا، وهي غير باقية، وهذا حكم جميع الأعراض عندنا، وأطبقت المعترلة على نفاء القدرة والدليل على استحالة بقاء جميع الأعراض أنها لو بقيت لاستحال عدمها.

وتفرض هذا الدليل في القدرة ثم نستبين طراده فيما عداها، فنقول. لو بقيت القدرة ثم قلنا عدمها لم يخل القول في ذلك. إما أن يقدر اتصافها بطريقتين ضد، وهو مذهب المخالفين؛ وإما أن

يقدر انتفاءها بانتفاء شرط لها . وباطل تقدير عدمها بطريان ضد، فإنه ليس الضد الطارئ بغير القدرة أولى من درء القدرة الضد ومنعها إياه من الطريان . ثم إذا تعاقب ضلآن ، فالثاني يوجد في حال عدم الأول ، فإذا تحقق عدمه فلا حاجة إلى الضد ، وقد نصرم ما قبله .

وباطل أن يقال تنتمي القدرة بانتفاء شرط لها فإن شرطها لا يخلو : إما أن يكون عرضياً ، وإما أن يكون جوهرياً ، فإن كان عرضياً : فالكلام في بقاء وانتعائه كالكلام في القدرة ، وإن كان جوهرياً فلا يتصور مع القول ببقاء الأعراض انتفاء الجواهر ، فإن سبيل انتعائها قطع الأعراض عنها فإذا قضى ببقاء الأعراض لم يتصور عدمها ؛ فإذا امتنع تقدير عدمها امتنع عدم الجواهر ، وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في الصفات .

ويبطل المصير إلى أن القدرة تعلم بإعدام الله ريبها فإن الإعدام هو العلم ، والعلم بغير محض ؛ ويستحيل أن يكون المقدور نفيًا ؛ إذ لا فرق بين أن يقال : لا مقدور للقدرة ، وبين أن يقال مقدورها  
منتف

## فصل

إذا ثبت استحالة بقاء القدرة الحادثة فإنها تفارق حدوث المقدور بها ، ولا تنضم عليه ، ولو قدرنا سبق الاعتقاد إلى بقاء القدرة الحادثة لما استحال تقدمها على وقوع مقدورها ، ولذلك يجب القطع بتقدم القدرة الأولية على وقوع المقصورات بها . فلما ثبت أن القدرة الحادثة لا تبقى ، ترتب على ذلك استحالة تقدمها على المقدور ، فإنها لو تقدمت عليه لوقع المقدور مع انتفاء القدرة ، وذلك مستحيل لما سنذكره إن شاء الله عز وجل .

## فصل

الحادث في حال حدوثه مقدور بالقدرة القديمة ، وإن كان متعلقاً للقدرة الحادثة فهو مقدور بها . وإذا بقي مقدور من مقصورات الباري تعالى ، وهو الجوهر ، لا يبقى غيره من الحوادث ، فلا يتصف في حال بقاءه واستمرار وجوده بكونه مقدوراً إجماعاً

وذهبت المعتزلة إلى أن الحادث في حال حدوثه ، يستحيل أن يكون مقدوراً للتقديم والحادث ، وهو بمثابة الباقي المستمر ، وإنما تتعلق القدرة بالمقدور في حالة علمه . وقالوا على طرد ذلك : يجب تقديم الاستطاعة على المقدور ، ويجوز مقارنة ذات القدرة حدوث المقدور من غير أن تكون متعلقة به حال وقوعه .

والدليل على أن الحادث مقدور ، وأن الاستطاعة تقارن الفعل ، أن نقول : القدرة من الصفات

المتعلقة، ويستحيل تقديرها دون متعلق لها، فإن فرضنا قدرة متقدمة، وفرضنا مقلوداً بعدها في حالتين متعاقبتين فلا يتقرر على أصول المعتزلة تعلق القدرة بالمقلود. فإذا نظرنا إلى الحالة الأولى، فلا يتصور فيها وقوع المقلود، وإن نظرنا إلى الحالة الثانية فلا تعلق للقدرة فيها. فإذا لم يتحقق في الحالة الأولى إمكان، ولم يتقرر في الحالة الثانية الخطأ، فلا يبقى لتعلق القدرة معنى.

ونعتمد بعد ذلك بوجهين، أحدهما أن المقلود لا يحلوا إما أن يكون عدماً، وإما أن يكون وجوداً؛ ويستحيل كونه عدماً فإنه في محض، والموجود عند المحالفين غير مقلود. والوجه الثاني أنهم زعموا أن الحادث بمثابة الباقي في استحالة كونه مقلوداً. ثم الإمكان في الحالة الأولى من وجود القدرة، والحالة المتوقعة بعدها ليست حالة تعلق القدرة؛ فإن ساء ذلك فليكن الباقي مقلوداً في الحالة الأولى من القدرة، كما أن الحادث مقلود قبل وقوعه في الحالة الأولى من القدرة، ولا محيص لهم عن ذلك.

فإن قالوا: الحادث واقع كائن، والحاجة تسمى إلى القدرة للإيقاع بها؛ وإذا تحقق وقوع الحادث بها انتفت الحاجة إلى القدرة، وينزل الحادث منزلة الباقي المستمر قلنا: هذا الذي ذكرتموه يبطل بالحكم الممهل بالعللة الموجبة له، فإن الحكم في حال ثبوته تقارنه العلة، وليس لقاتل أن يقول: إذا ثبت الحكم لم يحتج مع ثبوته إلى تقدير علة مقارنة له. وكذلك السبب المولد، قد يقارن وقوع المسبب ويجب ذلك فيه، كما يذكره بعد الاستطاعة إن شاء الله عز وجل.

ثم حق العاقل أن يفرض في تصور ثلاثة أحوال: حالة عدم، وحالة حدوث بعدها، وحالة بقاء بعد الحدوث. أما حالة عدم مجارية على استمرار الانعدام؛ وأما الحالة الثانية فلو كانت لا تتعلق بالقدرة فيها لاستمر العدم، فلما تعلقت بالقدرة كان الوجود بدلاً من العلم المجوز استمراره؛ وأما الحالة الثالثة، فقد استمر الوجود فيها، فلا حاجة إلى تقدير تعلق القدرة.

ثم، قد التزمت المعتزلة لمرأ لا خلفاً بطلانه، فقالوا: إذا تقدمت القدرة على المقلود بحالة واحدة، فيجوز أن يقع في الحالة الثانية عجز مضاد للقدرة. ثم العجز يظهر أثره في الحالة الثالثة من وجود القدرة، وهي الحالة الثانية من وجود العجز، فيحوز عندهم وقوع المقلود في الحالة الثانية، مع العجز. وكذلك لو مات القادر في الحالة الثانية، تصور وقوع المقلود مع الموت، إذ لم يكن الفعل المقلود مشروطاً بالحياة. ولا يرتضي عاقل ركوب هذه الجهالة.

فإن قيل: كل صفتين متعلقتين متضادتين، فإنهما يشتمل على قضية واحدة مع التناقض في التعلق. فإذا حكمتم بأن القدرة الحادثة تقارن المقلود، فيلزمكم أن تحكموا بمقارنة العجز المعجز عنه، وذلك مستحيل، فإن المرء يعجز عما يتوقفه في المال. وقد جبن بعض أصحابنا وحكم بأن العجز يتقدم على المعجز عنه، بخلاف القدرة، وذلك باطل: فإنه العجز ينبغي أن يتعلق على حسب تعلق القدرة، مع التناقض المتخذ بين الضمين، ولذلك لا يتصور العجز عما لا يتصور الاقتران عليه.

فاعلم ذلك، واقطع بأن من قال: العبد عاجز عن الأجسام والألوان، فهو متجاوز. والمراد بالعجز المتجاوز به انتهاء القدرة، وهذا كما أن الجهل ضرب من الاعتقاد. وقد يسمى الغافل عن الشيء جاهلاً به، وإن لم يكن معتقداً شيئاً؛ فيخرج من ذلك أن المضطر إلى رعدته عاجز عنها معها، كما أن المتحرك على اختياره قادر على حركته مع حركته.

## فصل

القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد، وقد ذهبت المعتزلة إلى أن القدرة تتعلق بالمضادات، وذهب الأكثرون منهم إلى تعلّقها بالمختلفات التي لا تضاد. ثم أصلهم أن القدرة الحادثة تتعلق بما لا نهاية له من المقدورات على تعاقب الأوقات. وهم متفقون على أن القدرة الواحدة لا يتأتى بها إيقاع مثلين، في محل واحد جميعاً في وقت واحد وإنما يقع مثلاًن كذلك بالقدرتين. فإن كثرت أعداد الأمثال، مع اتحاد المحل والوقت، كثرت القُدَرُ على عدتها.

والأولى بنا بناء هذه المسألة على التي قبلها، فنقول في منع تعلّق القدرة الحادثة بالفضلين: لو تعلقت بهما لقرنتهما، ومن ضرورة ذلك اقترانهما، وهو باطل على الضرورة. فإن استحالة اجتماع الفضلين مدركة بالبديهة، وإن فرضنا الكلام في المحتملات التي لا تضاد قلنا: لو تعلقت قدرة واحدة بكل ما يصح أن يكون مقدوراً للعبد، لوجب أن تكون القدرة القادرة على الديب قادرة على اكتساب جميع العلوم والإرادات ونحوها من المقدورات. وهذا لما يعلم بطلانه، ويستغني فيه عن سر نظر وتقسيم فكر. ثم البناء على المسألة المعتمدة بطور في هذا الطرب

فقول: للمخالفين إذا حكّم بأن القدرة الواحدة تتعلق بالفضلين، فلم يخص أحد الصديقين بالوقوع بالقدرة بدلاً عن الثاني؟ فإن قالوا: إنما يقع من الفضلين ما تجرد القصد إليه، ولذلك يخص بالوقوع، فهذا باطل من وجهين: أحدهما أن الغافل والنائم قد يقع منهما أحد الفضلين من غير إرادة، وصلاّح القدرة للواقع كصلاحها للذي لم يقع: والوجه الثاني، أن قول: إذا وقعت الإرادة مقفورة، والكرهية التي هي ضدّها مقفورة أيضاً، فما بال الإرادة اختصت بالوقوع، والإرادة لا ترد عندكم؟ ولا مخصص للمعتزلة من هذا المضيق والواقع هتكتا مقدور، ولذلك وقع بخلق القدرة عليه، مع القطع بأنها لا تصلح لغير ما وقع.

ومما ألزم المعتزلة في ذلك، أن يقال لهم: الغفلة تضاد العلم؛ ولذلك يحرم العلم عندكم بطريقتي الغفلة كما يحرم السواد بطريقتي البياض، فيجب أن يكون القادر على العلم بالشيء قادراً على الغفلة عنه، ومعلوم قطعاً أن الغفلة غير مقدورة. وللمعتزلة في ذلك خبط لا يحتمل هذا المعتقد ذكره.

فإن قالوا: سبيل القادر أن يتخير بين الإقناع على الشيء والافتكاك عنه، وإنما يتحقق ذلك

عند التمكن من الضدين . ولو كانت القدرة لا تنعق إلا بمقدور واحد، لكان العبد مُلجاً إليه غير واجد عنه محيصاً . وهذا الذي ذكروه دعوى محصنة، وتقتصر على ذلك المنعجب . فليس من شرط القدرة على شيء القدرة على تركه، وسبيل تنعق القدرة الحادثة بمقدورها كمسبيل تعلق العلم بالمعلوم، وليس من شرط تعلق العلم بالمعلوم أن يتعلق بصد له .

ثم ما ذكروه لا يستقيم معهم، مع مصيرهم، بل أن الممضوع قادر على ما منع منه . وأصلهم أن المقيد المربوط قادر على المشي والتصعد في الهواء . فإذا ساء لهم الحكم بإثبات القدرة مع امتناع وقوع المقدور، لم يبعد منا إثبات القدرة على الشيء من غير اقتدار على ضده .

## فصل

فإن قيل . قد شاع من مذهب شبحكم تحوير تكليف ما لا يطاق، فأوضحوا ما ترتصونه منه، وأيدوه بالدليل بعد تصوير المسألة . قلنا . تكليف ما لا يطاق ثكثر صورته . فمن صورته تكليف جمع الصدين، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات . والصحيح عندنا أن ذلك حائز عقلاً غير مستحيل . واختلف جواب شبحا رضي الله عنه في جواب تكليف من لا يعلم، كالمعشي عليه والميت .

والدليل على حوار تكليف المحال، الاتفاق على حوار تكليف العبد لقيام مع كونه قاعداً حالة توحه الأمر عليه، وقد أقمنا الدليل القاطع على أن القاعد لا يغير قادر على القيام . فإذا جار كون القيام مأموراً به بل القدرة عليه، وإن كان ذلك غير ممكن، فلا يمتنع لاستحالة تكليف المستحيل وجه

فإن قيل . القيام ممكن على الحملة، بخلاف جمع الصدين؛ قيل . وقوع القيام مقدوراً من غير قدرة عليه مستحيل كجمع الصدين، وإنما المأمور به قيام مقدور عليه

فإن قيل . المأمور بالقيام منهى عن تركه، فليس كان القاعد، في حال قعوده، غير قادر على القيام المأمور به، فهو قادر على القعود لمهيه عنه، وهو متعلق التكليف وهذا أقرب وجه ذكر في ذلك، وهو على التحصيل باطل من وجهين أحدهما أن الأمر بالترقي في السماء من تكليف المحال عند نهاته، وإن كان الاستقرار على الأرض مقدوراً ممكناً، وهو صد للترقي والتحليق في جو السماء والوجه الآخر أن القعود وإن كان مهياً عنه، فليس المقصود القعود، بل المقصود بالطلب ما لا قدرة عليه وهو التحليق في جو السماء .

فإن قالوا . الأمر بالصدين يبيى عن طلب جمعهما، وطلب الجمع يتطلب إرادة، وإرادة جمع الصدين مستحيلة؛ قلنا . هذا مسمى على أن المأمور به يجب أن يكون مراداً للأمر، وليس الأمر كذلك عندنا . فإن الرب تعالى يأمر الكافر بالإيمان، وإن كان شقياً في حكمه لا يريد منه وقوع الإيمان .

فإن قيل . ما جوزتموه عقلاً، هل اتفق وفرعه شرعاً؟ قلنا: قال شبيحنا ذلك واقع شرعاً، فإن الله تعالى أمر أباً لهب أن يصدق النبي ويؤمن به في جميع ما يحبر به، ومما أخبر به أنه لا يؤمن

به؛ فقد أمره أن يصدق به بأنه لا يصدق، وذلك جمع تقبضين. وقد نطقت أي من كتاب الله تعالى بالاستعاذة من تكليف ما لا طاقة به، فقال تعالى: ﴿رَبِّنا وَلَا تَحْمِلْنا ما لا طاقة لنا به﴾ [سورة البقرة- ٢٨٦]؛ فلو لم يكن ذلك ممكناً، لما سافت الاستعاذة منه.

## فصل

فإن قيل: هم علمتم خروج الألوان والطعوم ونحوها من كونها مقدورة للمباد؟ قلنا: لو كانت مقدورة لهم على الجملة لاتصغروا بالعجز عنها إنا لم بقدرنا عليها، إذ المحل لا يخلو عن الشيء وضده. فإن قيل: ما يؤمنكم أنهم عاجزون عنها؟ قلنا: لو عجزوا عنها لأحسوا عجزهم، إذ العجز مما يحس كالعلوم والإرادات ونحوها. والسبيل عليه أن العجز عما يجوز أن يكون مقدوراً، يجب أن يكون مدركاً عند انتفاء الآفات المانعة من العلوم. ثم لا يجب إدراكه لكونه عرضاً، ولا لصفة أخرى سوى كونه عجزاً، فيلزم إدراك كل عجز لذلك فهذا لم يدرك عجزاً عن الألوان ولا اقتداراً عليها، قطعنا بخروجها عن قبيل المقدورات. والله الموفق للصواب.

## فصل

ما علم الباري سبحانه أنه لا يقع من الحوادث، فإيقاعه مقدور له. وتبين ذلك بالمثال أن إقامة الساعة مقدورة لله في وقتنا، وإن علم أنها لا تقع بحجرة، وقد اضطرب المتكلمون في هذا المعنى، ولا محصول للاختلاف فيه هندي.

فإن المعنى بكون المعلوم الذي لا يقع مقدوراً لله تعالى أنه في نفسه ممكن، وأن القدرة عليه في نفسها صالحة له، لا يقصر تعلقها عنه حسب قصور تعلق القدرة بالحادثة عن الألوان؛ فهذا المعنى بكونه مقدوراً، ثم ما علم الله أنه لا يقع، فإنه لا يقع قطعاً.

## فصل

القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم بمحلها، وما يقع مائناً لمحل القدرة فلا يكون مقدوراً بها، بل يقع فعلاً للباري تعالى من غير اقتدار العبد عليه. فإذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه، فاندفاعه خير مقدور للعبد عند أهل الحق.

وذهبت المعتزلة إلى أن ما يقع مائناً لمحل القدرة، أو للجملة التي محل القدرة منها، فيجوز وقوعه متولداً عن سبب مقدور مباشر بالقدرة. فإذا اندفع الحجر عند الاعتماد عليه، فاندفاعه متولد عن الاعتماد القائم بمحل القدرة.

ثم المتولد عندهم فعل لفاعل السبب، وهو مقدور له بتوسط السبب. ومن المتولدات ما يقدم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد عن النظر، لقائم بمحل القدرة، في خبط وتفصيل طويل واختلاف فيما يولد وفيما لا يولد؛ وليس عرصنا التعرض لمناصب مذهبهم.

والدليل على صحة ما صار إليه أهل الحق أن الذي وصفوه بكونه متولداً لا يخلو؛ إما أن يكون مقدوراً، أو غير مقدور. فإن كان مقدوراً، كان ذلك باطلاً من وجهين: أحدهما أن السبب على أصولهم موجب للمسبب عند تقدير ارتفاع الموانع، فإذا كان المسبب واجباً عند وجود السبب أو بعده فيبغى أن يستقل بوجوبه، ويستعني عن تأثير القدرة فيه. ولو تخيلنا اعتقاد مذهب المتولد، وخطر لنا وجود السبب وارتفاع الموانع، واعتدنا مع ذلك انتفاء القدرة أصلاً، فيوجد المسبب بوجود السبب جرياً على ما قدمناه من الاعتقادات. والوجه الثاني أن المسبب لو كان مقدوراً لتصور وقوعه دون توسط السبب؛ والدليل عليه أنه لم نرفع مقدوراً للباري تعالى إذا لم يتسبب العبد إليه، فإنه يقع مقدوراً له تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب.

فإن قالوا: الباري سبحانه وتعالى قادر بنفسه، والعبد قادر بالقدرة، والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة، ولذلك ينصف بالافتقار على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة؛ قلنا: هذا لا تحصيل له، فإن القدرة عندكم لا تؤثر في إيقاع المقدور شاهداً، وإنما الموقع للفعل كون القادر قادراً. ثم هذا الحكم شاهداً يعلل بالقدرة وهو غائب عن مغلل لوجوبه وامتناع تعليل الواجب عندكم. ولذلك زعمتم أن أثر كون القادر قادراً شاهداً وعائلاً الاختراع، وقصيتهم باحتصاص العبد بمقدورات لا تتناهى، ولا يفتنيكم بعد ذلك ما نصتكم أصلكم في الحكم بحروج بعض الأجناس من مقدورات العباد. وأنتم مطالبون في ذلك بما أنكرتموه؛ فلم يفتحكم الاسترواح إلى القواعد الفاسدة والطلبية عليكم متوجهة في التسوية بين الشاهد والعائب في حكم المقدورات.

فإذا بطل بما ذكرناه كون المتولد مقدوراً للعبد، وهو القسم الذي اعتدنا بإبطاله، وهذا يبطل مذهب كافة المعتزلة، فلا يبقى بعد ذلك إلا الحكم بكون المتولد غير مقدور؛ فإن قضى بذلك قاض كان مصرحاً بأنه ليس فعلاً لفاعل السبب. فإن شرط الفعل كونه مقدوراً للفاعل. وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له، جاز أيضاً المصير إلى أن ما تعلمه من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلاً لله، ولكنها واقعة من سبب مقدور موجب لما علمه، وذلك حروج عن الدين وانسلاخ من مذهب المسلمين.

ثم المصير إلى التولد، يجر على معتقده فصائح تأباه العقول، ويدرك فسادها بالبداية. وذلك أن من رمى سهماً، ثم أحترمه المنية قبل اتصال السهم بالرمية، ثم اتصل بها وصادف حياً، ولم يزل الجرح سارياً إلى الإفضاء إلى زهوق الروح في سنين وأعوام، وكل ذلك بعد موت الرامي، فهذه الرايات والآلام أفعال للرامي وكل ذلك بعد موت الرامي وقد رمت عظامه، ولا مزيد في الفساد على نسبة قتل إلى الميت.



وكل ما دللنا به على تفرد الباري سبحانه بخلق كل حادث، فهو جارٍ في هذا الفصل رداً على من يزعم المتولدات مخترعة لفاعل الأسباب.

فإن قالوا: وجلنا المصيبات واقعة على حسب القصد والنواهي ومبالغ الأسباب، كما أن المقدورات المباشرة بالقدرة القائمة بمحالتها تقع على حسب النواهي والقصد؛ فهذا الذي ذكروه مما نقضناه في خلق الأعمال، وأوضحنا بطلان التمريل عليه.

ثم إن ما ذكروه يطل بما يساعدونا على كونه غير متولد، كالشبع والري والسقم والبرء والموت عند معظم المعتزلة، والحرارة عند احتكاك جسم بجسم مع تحامل واعتماد، وسقط الزناد عند الاقتساح، وفهم المحاطب وخجله ووجله عند الأفهام والتخجيل والتخويف؛ فكل ذلك، وما جرى مجراه، غير متولد عند المحصور. وإن كان ما طردوه عند الوقوع على حسب القصد، مطرداً فيها. فإن قالوا: ما استشهدتم به يختلف الأمر فيه، ولا يطرد على وثيرة واحدة، قلنا: فكل ذلك سبيل الرمي والحرع ورفع الثقل وشيله وكل ما يتنازع فيه.

## فصل

دهبت الفلاسفة إلى أن الكون والفساد المصير بهم عن تركيب العناصر الأربعة وتحللها بعد التركيب، من آثار الطبايع والقوى؛ وما يجري في العالم المنحط عن فلك القمر ومداره، من الاستحالات الضرورية، فكلها آثار طبيعية؛ وما يجري به في العالم العلوي العلوي من النار والهواء والماء والأرض، فهو من آثار نفوس الأفلاك وعقولها، ثم تلك الآثار مستندة عندهم إلى الروحاني الأول، وهو يستند إلى الموجود الأول، وهو الباري على زعمهم، وهو سبب الأسباب وموجبها.

وليس من مقتضى أصلهم أن الموجود الأول يبتدع شيئاً على اختيار في إيقاعه، بل هو موجب للروحاني الأول، ثم الروحاني الأول موجب للفلك ونفسه وعقله؛ وكذلك القول في الفلك الأعلى مع الذي يليه إلى الانتهاء إلى فلك القمر، والآثار العلوية متناسبة لا اختلاف فيها ولا يعترضها قبول اختلاف الأشكال، والشمس لا يتصور تقديرها على هيئة أخرى غير الهيئة التي هي عليها؛ وإنما يتعرض لقبول الأشكال المختلفة، هبولى عالم الكون والفساد ويعبرون في هذه المواضع بالهبولى من الجواهر، ويعبرون عن أعراضها بالصورة.

ثم حقيقة أصلهم أن العالم العلوي، وعالم الكون والفساد، لا مفتوح لهما، وهما مع الموجود الأول كالمعلول مع العلة الأولى أن تقيم الدلالة القطعية على حدث العالم، وكل متعرض لا اعتوار الأكوان عليه، وهي إثبات ذلك نقض أصلهم.

ثم كل ما ذكروه نحكم لا محصول له. ولا يزال لهم في هذه المواقف، التي يسمونها الإلهيات، اضطراب على اعتبار النظر وامتحانهم إياهم بمسالك الحجاج. وهم يعترفون بذلك،

ويزعمون أن الإلهيات إنما يتوصل إليها بتهذيب القريحة، والرياضيات التي هي خواص الأعداد والهندسة والطبائع وعلم الألفاظ. ومن تهذب بها قبل الإلهيات من غير حجاج.

ومن عجيب أمرهم، أنهم يُزرون على فواطع المتكلمين، ويرعمون أنها معالطات وأحسن رتبها الجدليات، وليس منها الأقيسة البرهانية؛ ثم يجترونها فيما هو المقصود بقول الطبع له من غير حجاج، مع أنه عندهم من أحسن الحجيات. فيقول لهم: هلا اكتفين بالموجود الأول في إيجاب كل ما عداه؟ وما الذي دلكم على إيجاب الروحاني الأول ثم إيجاب الروحاني ما دونه؟ وهل هذا إلا تحكم محض لا محصول له؟ ولا يحتمل هذا لمعتقد أكثر من ذلك.

وأما ما سموه طبائع فيما دون ذلك لقمر، فلا محصور له، فإنهم عنوا بكل ما أشاروا إليه اجتماع العناصر على أقدار؛ فإن عوا بجمعها يلاحقها فذلك محال، لأن المتحيز لا يقوم بحيث متحيز ولو جاز قيام متحيز بحيث متحيز لجار رجوع العام إلى حيز حردة، من غير تقدير عدم شيء منها، وهذا معلوم بطلانه على الضرورة، ولو تداخلت العناصر اجتمعت في الحيز الواحد الحردة التي هي صورة النار، والرطوبة التي هي صورة الهواء، والبرودة التي هي صورة الماء، واليبوسة التي هي صورة الأرض، وذلك معلوم بطلانه بضرورة العقل. فإن رعموا أن العناصر تتجاوز، وكل عنصر محتص بحيزه منفرد بصورته؛ فيسمى أن تبقى بمسائط على صورها في مراكزها، والعناصر متحيزة فإنها شواغل أحبار دوات أشكال، وهي أجزاء هيلولية على صور فاكسوا بذلك في هذا المعتقد.

### فصل

لما رأينا هذا الفصل متعلقاً بأحكام الإرادة، وحلق الأعمال، ومتعلقات القدر، رأيت تقديم هذه الأصول. وقد حان أن نذكر مذهب أهل الحق في إرادة الكائنات، والرد على مخالفهم.

فمدعينا أن كل حادث مراد الله تعالى حدوثه، ولا يحتص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى مراد لوقوع جميع الحوادث حيرها وشرها، نفعها وضررها.

ومن أئمتنا من يطلق ذلك عاماً، ولا يظفه تفصيلاً. وإذا سئل عن كون الكفر مراداً لله تعالى، لم يخصص في الجواب ذكر تعلق الإرادة به، وإن كان يعتقد، ولكنه يجنب إطلاقه لما فيه من إيهام الزلل، إذ قد يتوهم كثير من الناس أن ما يريد الله تعالى يأمر به ويحرم عليه؛ ورب لفظ يطلق عاماً ولا يفصل. فإليك تقول: العالم بما فيه الله تعالى؛ وإن فرض سؤال في ولد أو زوجة، لم تقل الزوجة والولد لله تعالى؛ ومن حقق من أئمتنا، أضاف تعلق الإرادة إلى كل حادث: معماً ومخصصاً، مجعلاً ومفصلاً.

ومما اختلف أهل الحق في إطلاقه، ومع إطلاقه، المحبة والرضا فإذا قال القائل: هل يحسب الله تعالى كفر الكفار ويرصاه؟ فمن أئمتنا من لا يطلق ذلك ويأباه. ثم هؤلاء تحزبوا حزينين:

فقال بعضهم : المحبة والرضا يعبر بهما عن إنعام الله تعالى وإفضاله، وهما من صفات أفعاله، وإذا قيل «أحب الله تعالى عبداً»، فليس المراد به تحناً عليه وميلاً إليه، بل المراد إنعامه على عبده. ومحبة العبد لربه تعالى إذعانه له واتباعه لطاعته، فإنه تعالى يتخلص عن أن يعيل أو يمال إليه.

ومن هؤلاء من يحمل المحبة والرضا على الإرادة، ولكنه يقول : إذا تعلقت الإرادة بنعيم ينال عبداً فإنها تسمى محبة ورضا، وإذا تعلقت بنقمة تدب عبداً فإنها تسمى سخطاً. ومن حمل المحبة على صفات الأفعال، حمل السخط أيضاً عليها.

ومن حقق من أئمتنا لم يَكبح عن نهويل المعتزلة، وقال المحبة بمعنى الإرادة وكذلك الرضا، والرب تعالى يحب الكفر، ويرضاه كفراً معاقباً عليه. فإذا ثبت أن المحبة هي الإرادة، فيترتب على ذلك أمر معترض في الفصل ليس من مقصوده.

وهو أن تعلم أن الرب تعالى لا تتعلق به لمحبة على الحقيقة، فإن الإرادة لا تتعلق إلا بمتجدد، والرب تعالى أرلي لا أول له؛ وإنما يريد المرید أن يكون ما ليس بمكان ويجوز كونه، وإن يعلم ما يجوز عدمه، وما ثبت قدمه واستحال عدمه، لم تتعلق به الإرادة.

والذي يكشف الحق في ذلك، أن اجتماع الصدين لما كان مستحيلاً، وكانت استحالة واجبة، يمتنع أن يريد المرید استحالة اجتماع الصدين. وكذلك من اعتقد أن كون السواد سواداً واجب، فيستحيل منه أن يريد أن يكون السواد سواداً مع اعتدائه وقبحه وتقديره استمرار الوجود له. ثم يرجع بنا الكلام إلى فرض الفصل.

قالت المعتزلة. الرب تعالى مرید لأفعاله سوى الإرادة والكراهة وهو مرید لما هو طاعة وقربة من أفعال العباد، كاره للمحظورات من أفعالهم. وأما السماح منها، وما لا يدخل تحت التكليف من مقدورات البهائم والأطفال، فالرب عندهم لا يريد ولا يكرهها.

ول في سبر ذلك مسلكان في العقل أحدهما لساء على خلق الأفعال، وقد بينا أن كل خلق فإله عز وجل ربه وخالقه. ثم يجب من ذلك كونه تعالى مریداً لكل حادث، قاصداً إلى إيقاعه واختراعه. والثاني أن يحصص العقل بطرق معينة عن لثناء، مشوبة بالسمع، وموجب الشرع.

فمما يستدل به أن نقول. اتفق مشو الصانع تعالى على تعالىه وتقدمه عن سمات النقص ووضر القصور؛ ثم اتفق أرباب الألباب على أن يروا لمشيئة أصدق آيات السلطان وأحق دلالات الكمال، ونقيض ذلك دليل تقيصه. فإذا زعمت المعتزلة أن معظم ما يجري من العباد، فالرب سبحانه وتعالى كاره له وهو واقع على كراهته، فقد قصوا بالقصور؛ وقالوا: أراد الرب ما لم يكن، وكان ما لم يرد، ولم تنفذ إرادته في خلقته، ولم تجر مشيئته في مملكته، ووقع كثير من الحوادث كما أراد إبليس وجنوده.

وللمعتزلة مراوغات في محاولة دفع ذلك، يهون مدرك جميعها والتقصي عنها. ونحن نذكر ما يخيلون به، ويستدلون به الطعام والموا.

فمما ذكروه أن قالوا: الرب تعالى قلدر على إلهاء الخلق واضطرابهم إلى الإيمان، بأن يظهر آية تظلل لها أعتاق الجبابرة خاضعة. وإنما كان يلزم وصفه بالقصور لو لم يكن مقتدراً على سوق الخلق اتتهاراً وإفساراً إلى ما أراد.

وهذا الذي ذكروه تليس لا تحصيل له. فمنهم مطبقون على أن الرب لا يخلق إيمان المؤمنين وطاعة المطيعين، وإنما المعنى بالإلهاء عندهم إظهار آيات هائلة يؤمن عندها الكفار والذي ذكروه لا تحصيل له؛ فإنه ربما يقع في المعلوم أن طوائف من الكفرة يصرون على كفرهم ولا يذهبون للحق، وإن عظمت الآيات، وهذا غير بعيد في جائزات العقول. والذي يقرره أن المعتزلة قالوا: رب عد يعلم الرب تعالى أنه ليس في المقصور لطف بفعله الباري تعالى به فيؤمن عنده، فإذا لم يكن ذلك بعيداً في اللطف، لم يبعد في الآيات المحققة.

والذي يقطع هذا التشبيب أن يقول: لو ألقوا لما كان إيمانهم مثاباً عليه عندكم، ولو قدر ذلك لكان فيجاء، والرب سبحانه لا يريد القبايح على زعمكم، وإنما يريد الإيمان المثاب عليه. ومن ضرورة الاختيار اتقاء الإلهاء والاضطراب، والذي أراده لا يقدر على تحصيله، والذي يقدر عليه يستحيل أن يريد؛ تعالى الله عن قول الرافضين:

وان قالوا: إذا جاز أن يكون ما نهى عنه ولا يكون ما أمر به، فلا يمتنع أيضاً أن يقع ما يكره ولا يقع ما يريد. وهذا ساطع من الكلام؛ فإن ما لم يقع مما أمر به، إنما لم يقع لأنه لم يرد أن يقع، فلم يأت عدم الوقوع من صفة غيره فيلزم قصوره؛ وإذا لم يقع ما أراد، فقد أتى قصوره الإرادة من جهة غيره. فشتان بين ما أزمونا به، وبين ما أزموه.

ومما يقوي التمسك به إجماع السلف الصالحين، قبل ظهور الأهواء واضطراب الآراء، على كلمة متلفة بالقبول غير معدودة من المجملات المتأولات، وهي قولهم: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

ومما يطيش عقولهم، اتفاق العلماء غاطبة على أن المدينون القادر على إبراء ذمته، إذا قال: والله لأقضين حق غريمي غداً إن شاء الله عز وجل، فإذا اتصرم الأجل المضروب والأمد المرقوب ولم يقضه، فلم يحض الحالف لاستثنائه بمشيئة الله، وتنزل ذلك مترلة ما لو قال: لأقضين حقه غداً إن شاء زيد، ثم استبهمت مشيئة ولم يحط بها. فلو كان الرب تعالى مريداً لقضائه الذين لا محالة، لتنزل ذلك مترلة ما لو قال: لأقضين حق غريمي غداً إن شاء زيد، ثم شاء زيد ولم يقضه فيحتمل لا محالة.

ومما يقوي إقراره، أن يقول: الرب تعالى عندكم يريد إيمان الكافرين، وذلك واجب في

حكمه؟ فيبتوا معانثر المعتزلة ما نساؤلكم عنه وأوضحوا الوقت الذي تقرر الإرادة له، والإرادة حادثة عندكم. فلا يكادون يضبطون في ذلك وقتاً موقوتاً، ولا يلتقون لأنفسهم ثبوتاً.

شبهة أخرى للمعتزلة فيما تمسكوا به، وفي ذكره والاتصال عنه تمهيد أصل متنازع فيه، أن قالوا: الأمر بالشئ يتضمن كونه مراداً للأمر، ويستحيل في قضية العقول أن يأمر الأمر بما يكرهه ويأباه؛ وكذلك النهي عن الشئ يتضمن كونه مكروهاً للنهي، ويستحيل أن يكون النهي على حكم المحظر مراداً لما نهى عنه. وأكدوا ذلك بأن قالوا: الجمع بين الأمر الجازم، وبين إبداء كراهية المأمور به متنافض، وهو بمثابة الجمع بين الأمر بالشئ والنهي عنه؛ إذ لا فرق بين أن يقول القائل: أمرك بكذا وأنهاك عنه، وبين أن يقول: أمرك بكذا وأكره منك فعله. وإذا تبين أن كل مأمور به مراد للأمر، فيخرج من ذلك كون الباري تعالى مراداً لإيمان من علم أنه لا يؤمن، لأنه أمر له بالإيمان.

والجواب على ذلك من أوجه؛ منها أن يتبين أن ما استبعدوه، من كون الأمر كارهاً لما أمر به، غير بعيد شامداً. وقد ضرب المحصلون لما نبهه أمثلة، ونحن نجترى به واحد منها.

وهو أن الرجل إذا كان يؤدب عيده، ويبلغ في ردهم وقمعهم ويبرح بهم طرباً؛ فإذا استغاض خبره واتصل بسلطان الوقت، وهم بأن يرجوه ويبلغ في تأديبه، فلما استحضره ويث إليه خبره قال معتزلاً: إنما صدر مني ما صدر لاستعصاء عيدي وتمردهم وإبدائهم صفحة الخلاف. فاتهم السلطان أمره ولم يتق بما قاله، وفي مستعر العبد عليه، فرام سيد العبد تحقيق مقالته ونهي الظن عن أحواله، وقال للسلطان: آية صدقي أنني استحضرت عيدي وأمرهم بمرأى منك ومسمع أمراً جازماً تنصني عنه جهات التأويلات؛ فإن هم خالفوني وعصوا أمري، استبان للملك صفحتي؛ وإن أطاعوني، فأنا المتعرض لسخطه. فلذا استحضرتهم، وأمرهم ونهاهم وزجرهم، فلا شك أنه يريد منهم أن يخالفوه ليمهد عثره.

فإن قالوا: ما يصدر من في الصورة المفروضة ليس بأمر على الحقيقة، وليس الغرض من اقتضاء الطاعة. قلنا: هنا جمود للضرورة فإن الأمر إذا بلغ من السيد مقتزناً بقرائن من أحواله قاطعة باقتضاء الطاعة، بحيث لا يترتب فيه العبد، بل يضطرون إلى معنى الاقتضاء وموجب الطلب والابتغاء، فكيف يمكن حمل الأمر المقترن بالقرائن على خلاف المعلوم من مقتضاءه على الهدية والضرورة؟ وكيف لا يكون الأمر كذلك، وإنما يتمهد على السيد إذا كان أمره جازماً لا تردد في فحواه؟ ولو لم يكن الأمر كذلك، لم تقبل معانيره، ولم ينسق تقديره.

ومما يهلك على أن المأمور به لا يجب أن يكون مراداً للأمر، أصل النسخ؛ فإنه رفع للحكم بعد ثبوته، ويستحيل تغيير كون المنسوخ مراداً. فإن الواجب إذا حظر وحرم؛ فيجب على أصل المعتزلة أن يعود ما كان مراداً مكروهاً، وذلك غير صانع في أحكام الله تعالى إجماعاً، وهو ذلك لو ثبت على الإبداء، والرب تعالى متقدم عنه. فلذا ثبت أن النسخ يصادف مأموراً به، وتقرر أن المراد لا يتقلب مكروهاً؛ فيخرج من مضمون ذلك، أن المأمور به أمر لا يمكن رفعه مراداً للأمر.

فإن قالوا: النسخ لا يتضمن رفع الحكم، وإنما هو تبين مدة العبادة على حكم التخصيص؛ فهذا الذي ذكروه رد للنسخ جملة، ولترام لمذهب مكريه من اليهود وغيرهم. وسندكر النسخ وحقيقته، والرد على جاحديه في النبوءات إن شاء الله عز وجل

ومما تمسك الأئمة في أن المأمور به بجور أن لا يكون مراداً للأمر، قصة إبراهيم وولده النسخ عليهما السلام. فإنه ~~أمر~~ أمر بنسخ ولده، ولم يرد ذلك منه

وللمعتزلة خط في درء حجة الله تعالى لا يعيهم عما أريد بهم فصيهم من يقول: لم يكن إبراهيم عليه السلام مأموراً بنسخ ولده تحقيقاً، ربما تخيل أمراً في حلمه وحسبه أمراً؛ وهذا ازدراء عظيم على الأنبياء وحط من أقدارهم وكيف يستجير ذو دين أن يسب إلى إبراهيم خليل الرحمن الإقدام على ذبح ولده من غير أمر جارم؟ وكيف يسوغ أن لا يحيط ولده علماً بكونه مأموراً أو غير مأموراً؟ وتجوز ذلك بسقط الثقة بما يتقنون من أمر الله تعالى

ومنهم من يقول: إنما كان مأموراً بالشد والربط والتل للجبين وإرهاق المدينة، والتعرض لمقدمات الذبح، دون الذبح وهذا من الطرار لأول؛ إما على اضطرار نعلم من اعتقاد القصة أن إبراهيم عليه السلام ابتلي بنسخ ولده، ومن هذه عظم بلاؤه، كما قال تعالى: ﴿إن هذا لهو البلاء المبين﴾ [سورة الصافات ١٠٦]، واعتدائه بالمصح العظيم أعظم آية على ذلك ولا يسوغ أن يعتقد السبي في أمر الله تعالى خلاف مقتضاه.

فإن قالوا: الدليل على أنه لم يكن مأموراً بالنسخ، أنه لما شد يديه ورجليه رباطاً، وتل للجبين، قيل له: ﴿قد صدقت الرؤيا﴾ [سورة الصافات ١٠٥]، فدل ذلك على امتثاله مقتضى الأمر ويلوغه متناه وهذا عملة منهم ودهول عن الحق؛ فإنه ما قيل له: ﴿صدقت الرؤيا﴾، بل قيل: ﴿صدقت الرؤيا﴾، أي اعتقدت صدقها وانتدوت لما أمرت به، فانتحج الآن عن إمضاء الأمر؛ فقد رفع عنك، وفني ولك عن الذبح المأمور به بالنسخ العظيم

فإن قالوا: كان إبراهيم يقطع حنقوم ولده ويعري أوداجه، وكان إذا قطع جزء التأم والتحم ما قبله، ولم يزل الأمر كذلك حتى نعلت الشفرة من الجانب الثاني، فقد أمر بالنسخ وأريد منه ذلك؛ وهذا الذي ذكروه افتراء عظيم وتخرص على معنى الكتاب. فإنه تعالى قال محيراً عنهما: ﴿فلما أسلما وتل للجبين، وناديناه أن يا إبراهيم﴾ [سورة الصافات ١٠٣-١٠٤] الآية؛ فاقصى طاهر الخطاب أنه كما تل، نوذي بالتخفيف، واعتدائه من الدلالات القاصعة على أنه لم يمثل ما أمر به. ثم ما قلوه لا يسمى ذبحاً، وإنما الذبح فصل الحنقوم والمري وفري الأوداج، مع بقائها على انفصالها إلى تمة الذبح. فبطلت حيلهم، واتجهت حجة الله عليهم.

وما ذكروه، من تناقض الجمع بين الأمر بشيء وإبداء كراهيته، دعوى، ولا تناقض عندنا في الجمع بينهما. وكيف يسوغ دعوى التناقض وأمر الله تعالى عام تعلقه بالمكلفين، مع نصوص لا تقبل

التأويل في كتاب الله تعالى دالة على أن الله تعالى لم يرد لإيمان الكفرة وطاعة الفجرة؟ فإن عم الأمر تعلقاً، ودلت الآيات التي نتمسك بها على أنه سبحانه أُرَادَ ضلال من ضل وهدي من اهتدى، فيبطل ذلك ما موهوا به.

ومن الدليل على ذلك، أن الواحد منا لو قال لعنه: قد أزحت عثتك، وقويت مَثُك، وأتممت عدتك؛ حتى لا تألوا جهداً في اقتناء الخيرات، والتسرع إلى القربات، وسد الثغور؛ مع علمي قطعاً بأنك تفجر وتقطع الطرق، وتسمي في الأرض بالفساد، وتستعين بما أمدتك على خلاف الرشاد؛ فبعد ذلك متناقضاً عرفاً وطلائعاً. والرب تعالى على أصول المعترلة يريد صلاح من يمهله، ويعلم أنه في إسهاله يسعى على الردى وينبع الهوى، ولو احترم قبل حُلْمه لغاز ونجا. فإن لم يكن ذلك متناقضاً عندهم إذا قلر في أمر الله، فلا تناقض فيما ادعوه.

ونما يتمسكون به كثيراً، أن قالوا: لإرادة تكسب صفة المراد بها، فإذا كان المراد سفهاً كانت الإرادة سفهاً، وهذا من تخيلهم العري عن التحصيل؛ فهم مطالبون بالدليل عليه، غير مخلصين بالافتصاف على محض الدهوى.

ثم لو كانت إرادة السفه سفهاً، لكانت إرادة الطاعة طاعة، ويلزم من مضمون ذلك أن يكون الرب تعالى مطيعاً لإرادته الطاعة، وهذا خروج عن إجماع المسلمين وانسلاخ عن ريقه الدين. ثم الإرادة عندما أزلية، وإنما يتصف بالسفه ويتقصه الحادث المبتدأ. والذي يحقق ذلك أن من تكسب علماً بالفواحش ونجور المعجزة، من غير حاجة ماسة إليه: فذلك سفه منه؛ والرب تعالى عالم بجميع المعلومات حبرها وشرها، ولا يتصف في كونه عالماً بما يتصف به من تكسب العلم منا. فهذه قواعد شبههم، وفي التنبيه عليها وطرق الانفصال عنها إرشاد إلى ما عداها.

## فصل

استدل المعترلة بظواهر من كتاب الله تعالى، لم يحيطوا بفحواها، ولم يتركوا معناها. منها قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [سورة الزمر ١٧] وفي الجواب عن هذه الآية مسلكتان: أحدهما الجري على موجبها، تمسكاً بذهب من فصل بين الرضا والإرادة؛ والوجه الثاني حمل العباد على الموفقين للإيمان الملهمين للإيقان، وهم المشرفون بالإضافة إلى الله سبحانه ذكراً. وهذه الآية تجري مجرى قوله تعالى: ﴿عِبَادَ يَشْرَبْ بِهَا عِبَادَ اللَّهِ﴾ [سورة الإنسان ٦]، فليس المراد جميع عباد الله، بل المراد المصطفون المخلصون للنعيم المقيم.

ومما يستروحون إليه قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ [سورة الأنعام: ١٤٨] الآية. قالوا: فوجه الدليل من هذه الآية، أن الرب سبحانه أخبر عنه، ويؤمن أنهم قالوا لو شاء الله ما أشركنا، ثم ويخهم ورد مقالتهم؛ ولو كانوا ناطقين بحق؛ مفصحين بصدق؛ لما قرعوا.

قلنا: إنما استوجبوا التوبيخ، لأنهم كانوا يهراؤون بالدين ويبغون رد دعوى الأنبياء، وكان قد فرغ مسلمهم من شرائع الرسل تفويض الأمر إلى الله تعالى، فلما طولبوا بالإسلام والتزام الأحكام تعلقوا بما احتجوا به على السبين، وقالوا: ﴿لو شاء الله ما أشركنا﴾ [سورة الأنعام: ١٤٨] الآية، ولم يكن من غرضهم ذكر ما ينطوي عليه عقدهم. والدليل على ذلك في سياق قوله تعالى: ﴿قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تبعون إلا الظن﴾ [سورة الأنعام: ١٤٨] وكيف لا يكون الأمر كذلك، والإيمان بصفات الله تعالى فرع عن الإيمان بالله تعالى، وكفر بالآية كفر بالله تعالى!

ومما يستدلون به العوام الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [سورة الفريات: ٥٦]. وهذه الآية عامة في صيغتها، متروكة لقبول التخصيص عند القائلين بالعموم، مجملة عند منكري العموم. ولا يسوغ الاستدلال في القطعيات بما يتعرض للاختلال، أو يتصدى للإجمال. ومن مذهب المعتزلة، أن العموم إذ دخله التخصيص صار مجملاً في بقية المسميات، ولا خلاف أن الصبيان والمجانين مستثون من موجب الآية تخصيصاً.

ثم قد قيل: إن المراد من الآية تبين عنى الله تعالى عن خلقه، واعتقادهم إليه، فهذا هو المقصود، وآية ذلك قوله تعالى: ﴿ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون﴾ [سورة الفريات: ٥٧]، فكأن معنى الآية: وما خلقت الحس والانس ليقعوتي، وإنما خلقتهم لأمرهم بعبادتي.

ثم أصل السادة التذلل، والطريق الصحيحة هي المذلة بالدوس بالخف والحافر وأقدام المستطرقين، والمراد بالآية: وما خلقتهم إلا ليدلوا لي، ثم من خضع فقد أبدى تذلل، ومن عاند وجحد مشواهد القطرة واضحة على تذلل وإن نحرص واترى. والحمل على ذلك أفضل من الحمل على تناقض، فإن الرب تعالى علم أن معظم الخبيثة يكفرون، فيكون التقدير: وما خلقت من علمت أنه يكفر إلا ليوفق، وهذا لا وجه له.

ومما يستدلون به قوله تعالى: ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ [سورة النساء: ٧٩] قلنا. الآية المتقدمة على هذه الآية دلالة قاطعة على إبطال مذهبكم، فإنه عز من قائل قال: ﴿وإن تصيبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصيبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً﴾ [سورة النساء: ٧٨]. ثم لفظة الإصابة شاهدة على سلب الاختيار، فإنها لا تستعمل إلا فيما ينال المرء من غير ارتياده، ولا يقال أصاب فلان المشي والصرف، بل يقال أصابه مرض أو سرور أو جنون.

ثم المراد من الآية أن كفار قريش كانوا إذا قحطوا وزلزلوا، قالوا: ذلك من شؤم محمد ودعوته، فإن وُسع عليهم قالوا: ذلك منا ومن آلِهتنا، فرد الله تعالى عليهم وخاطب رسوله عليه السلام، وهم المعنيون، فقال: ﴿ما أصابك من حسنة، معناه من نعمة، فمن الله؛ وما أصابك من سيئة، أي من خبيث، فهو جزاء عملك. على أن المعتزلة لا يقولون بظاهر الآية، إذ الخير والشر



عندهم من أفعال العباد، واقعان بقدرة العباد، خارجان عن مقلود الله تعالى، فهما واقعان من العبد عندهم.

وربما يستدلون في خلق الأعمال بقوله تبارك وتعالى: ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمن ١٩]، وزعموا أن ذلك يدل على اتصاف العباد بالخلق والاختراع، وهذا وهم منهم وزلل. فإن الخلق قد يراد به التقدير، ومن ذلك سمي الحلاء خالفاً لتقديره طاقة من النمل بطاقة، ومنه قول القائل<sup>(١)</sup>:

ولأنت تقري ما خلقت وبع  
فخر القوم يخلق ثم لا يقري

ولما ذكر الله تعالى إجره النعمة في أطوار الخلق، في مدد مضروبة وأوقات مرفوعة مقدرة عنده، قال تعالى: ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾. معناه أحسن المفضلين. ثم العهد عند المعتزلة أحسن خلقاً من الله تعالى من قولهم؛ فإن أحسن الخالقين من كان خلقه أحسن، ومن خلق العبد الإيمان بالله، وهو أحسن خلقاً من خلق الأجسام وأعراضها.

ثم تمسك بعد ذلك بنصوص الكتب في وقوع الكائنات مرادة لله تعالى. قال الله عز وجل: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَهُمُ الْمَلَائِكَةَ﴾ [سورة الأنعام ١١١]، إلى قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [سورة الأنعام ١٢٥] وقال تعالى: ﴿أَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمْعُهُمْ عَلَى الْهَدْيِ﴾؛ وقال تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ، وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يَضِلَّهُ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [سورة الأنعام ١٢٥]. والنصوص التي استدلوا بها، عند ذكر الهدى والضلال والطبع والختم، كلها دالة على ما نتجناه.

## فصل

التوفيق خلق قدرة الطاعة، والخذلان خلق قدرة المعصية؛ ثم الموفق لا يعصي إذ لا قدرة له على المعصية، وكذلك القول في تقيض ذلك. وحرف المعتزلة التوفيق إلى خلق لطف يعلم الرب تعالى أن العبد يؤمن عنده، والخذلان محمول على امتناع اللطف. ثم لا يقع في معلوم الله تعالى اللطف في حق كل واحد؛ بل منهم من علم الله تعالى أنه يؤمن لو لطف به، ومنهم من علم أنه لا يزيده ما آمن عنده غيره إلا تمادياً في الطفيان وإصراراً على العدوان.

ويلزمهم من مجموع أصلهم أن يقولوا: لا يتصف الرب تعالى بالاعتذار على أن يوفق جميع المخلوق، وهذا خلاف الدين ونصوص الكتاب المبين، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ

(١) هو الشاعر زهير بن أبي سلمى في قصيدة يمدح مرم بن سنان.

هدها» [سورة السجدة: ١١٣] الآية؛ وقال تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين﴾ [سورة هود: ١١٨] إلى غير ذلك.

والعصمة: هي التوفيق بعينه؛ فإن عصمت كنت توفيقاً عاماً، وإن عصمت كانت توفيقاً خاصاً.

## فصل

اتفق أهل الملل على ذم القدرية وبعثهم، وقال رسول الله ﷺ: «لُعنت القدرية على لسان سبعين نبياً». ولا ينكر لعنهم منكر، ولكنهم يحاولون درأ هذا النبذ عن أنفسهم بما لا يفتنيهم، ويقولون: أنتم القدرية إذا اعتقدتم إصافة القدرة لله سبحانه. وهذا بهت وتوافق، وقد قال رسول الله ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة». وشبههم بهم لتقسيمهم الخير والشر، في حكم الإرادة والمشينة، حسب تقسيم المجوس، وحرفهم الخير إلى «يردان» والشر إلى «أهرمن». وقال رسول الله ﷺ: «إذا قامت القيامة، نادى مباد في أهل الجمع: أين خصماء الله تعالى؟ فتقوم القدرية».

ولا خفاء باختصاص ذلك بهم؛ فإن أهل الحق يعرضون أمورهم إلى الله تعالى، ولا يعترضون لشيء من أفعاله ثم من يضيف القدرة إلى نفسه ويمتثلها صفة، بأن يتصف بالقدري أولى ممن يضيفه إلى ربه.

فهذه جمل مقنعة في خلق الأعمال، والامتناع، وما يتعلق بهما. وقد حان أن نخوض في أبواب التعديل والتجوير، مستعينين بالله تعالى، معرضين أمورنا إليه.

## باب

### القول في التعديل والتجوير

اعلموا، أحسن الله إرشادكم، أن مضمون هذا الأصل العظيم والخطب الجسيم تحصره مقدمتان وثلاث مسائل. إحدى المقدمتين في الرد على من قال بتحسين العقل وتقييده، والأخرى أنه لا واجب على الله تعالى يلب عليه العقل. وأما المسائل الثلاث. فإحداها في بيان مذاهب أهل الملل في إيلام الله تعالى من يؤلمه من عباده وخليقته، وهذه المسألة تشعب إلى الكلام في التناسخ والأعراض؛ والمسألة الثانية في الصلاح والأصلح؛ والثالثة في اللطف ومعناه.

وإذا نهجت هذه الأصول، افتتحنا بعدها المعجزات، وربتنا على ثبوت البوابات السمعية من قواعد العقائد، والله الموفق للصواب

وكل ما ترجمناه إلى متقطع الاعتقاد، واقع في القسم الثالث من الأقسام التي رسمناها، وهو الكلام فيما يجوز في أحكام الله تعالى.

## فصل

العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقييح من موارد الشرع وموجب السمع. وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقيح وقد يحسن في الشرع ما يقيح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس.

فإذا ثبت أن المحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جس وصفة نفس، فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقيح ما ورد الشرع بدم فاعله. ذهبت المعتزلة إلى أن التحسين والتقيح من مدارك العقول على الجملة، ولا يتوقف إدراكهما على السمع، وللمحسن بكونه حسناً صفة؛ وكذلك القول في القبيح عديم. هذه قاعدة منذهبهم، وربما يتخطون فيها، ويمتنع عليهم في مجاري المذهب صرف الحسن والقبح، إلى صفتين للمحسن والقبيح.

ومما يجب الإحاطة به قبل المحور في إباحة، أن أئمتنا تجوزوا في إطلاق لفظة، فقالوا: لا يدرك المحسن والقبح إلا بالشرع، وهذا هو كون المحسن والقبح زائداً على الشرع، مع العصور إلى توقف إدراكه عليه. وليس الأمر كذلك؛ فليس المحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذلك القول في القبيح. فإذا وصفنا فعلاً من الأفعال بالوجوب أو الحظر، فلسنا معنى بما يبيح تقدير صفة للعمل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب؛ وإنما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجاباً، والمراد بالمحذور الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظراً وتحريماً.

ثم المعتزلة قسموا المحسن والقبيح، ورسموا أن منها ما يدرك قبحه وحسنه على الضرورة والبدية من غير احتياج إلى نظر، ومنها ما يدرك المحسن والقبح فيه بظن عقلي. وسبيل النظر عندهم اعتبار النظري من المحسنات والمقبحات بالضرورة منها؛ بل يعتبر مقتضى التقيح والتحسين في الضروريات فيلحق بها، ثم يرد إليها ما يشاركها في مقتضياتها. فالكفر عندهم معلوم قبحه على الضرورة، وكذلك الضرر المحض الذي لا يحصل فيه غرض صحيح، إلى غير ذلك من تخيلاتهم.

وسبيلنا أن نوجه عليهم القول، ونقول: ما ادعيت قبحه أو حسنه ضرورة فأنتم فيه منازعون، وعن دعاكم مدفوعون. وإذا بطل ادعاء الضرورة في الأصول، بطل رد النظريات إليها. وهذه الطريقة على إيجازها تهدم أصول المعتزلة في التقيح والتحسين. وإذا تناقضت هذه الأصول، وقولهم في الصلاح واللفظ وأبواب الثوب والعقاب وغيرها متلقى منها، فينحسم عليها أبواب الكلام في فصول التعديل والتجوير.

فنقول لهم: لم ادعيت العلم الضروري بالحسن والقيح مع علمكم بأن مخالفكم طبقوا وجه الأرض، وأقل شذمة منهم يزيدون على عدد أقل لتواتر، ولا يسوغ اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية مع استواء الجميع في مداركها؟

فإن قالوا: قد وافقتمونا على التحسين والتضييع في مواقع الضروريات، وإنما خالفتمونا في الطريق المؤدي إلى العلم، فزعمتم أن الدال على الحسن والقيح السمع دون العقل. ولا يبعد اختلاف العقلاء في العلم الضروري على هذا الوجه، فإن الأخبار المتواترة بعقبيها العلم الضروري. وقد ذهب الكمي وأشياعه إلى أن طريق العلم بما تواترت الأخبار به وعنه الاستدلال، وذلك لا يقدح في وقوع العلم الضروري بما تواتر الخبر عنه.

وهذا الذي ذكره لا محصول له. وقد مر في تفصيلنا المنع قبل ما يسقطه. فإننا قلنا ليس للحسن والقيح صفتين للقيح والحسن وجهين يقعان عليهما، ولا معنى للحسن والقيح إلا نفس ورود الأمر والنهي؛ فالذي أثبتته المعتزلة، من كون الحسن والقيح على صفة وحكم، قد أنكرناه عقلاً وسمناً. ومجموع ذلك يوضح أننا لم نجتمع على المطلوب مع الاختلاف في السبيل المعصبي إليه، وهذا بين لمن تدبره.

ومما يوضح الحق دروهم من دعوى الضرورة، أن الذي لدعوه فيحاً على البديهة، قد أطبق مخالفوهم على تجويزه واقعاً من أفعال الله تعالى مع القطع بكونه حسناً. فإنهم قالوا: إن للرب تعالى أن يؤلم عبداً من عبده ابتداء من غير استحقاق ولا تعرض على الأكم، ومن غير جلب نفع ودفع ضرر موفين على الأكم.

ثم كما قطعوا بتجويز ذلك في أحكام الله تعالى، فكللك قطعوا بأنه لو وقع لكان حسناً، وهذا ما لا سبيل إلى دفعه، وفيه فرض تحسين العقل في الصورة التي ادعى المعتزلة العلم الضروري بالتضييع فيها. ومهما استبان تحكمهم بدعوى الضرورة لم يسلموا ممن يمارض دعواهم بتقيضها، ويدعي العلم الضروري بحسن ما قبضه وقبح ما حسنه.

فإن قالوا: الدليل على أن القبح والحسن يدركان عقلاً، أن منكري الشرائع وجاحدي النبوات يعلمون قبح الظلم والكفران وحسن الشكر، ولو كان الأمر يتوقف في ذلك على السمع لما أحاط من أنكره بالحسن والقيح؛ وهذا الذي ذكره لا محصول له. وأول ما فيه، أنه احتجاج في موضع الضرورة على دعواهم، ولا يستمر النظر في موضع البداية.

ثم نقول: إنما يستمر لكم ما ذكرتموه، لو سلم لكم كون البراهمة<sup>(١)</sup> المنكرين الشرع عالمين بالحسن والقيح، وهذا مما ينازعون فيه، ولا يبعد في تصميم طوائف على اعتقادهم مع حساباتهم إياه

(١) ينسبون إلى يراهم. الذي مهد لهم نفي النبوات أصلاً وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه ذكره الشنومنتي في كتابه الملل والنحل. وقد تفرقوا امتثافاً فمنهم أصحاب السنة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصحاب التسامح.

علماً وإن لم يكن علماً، وهذا سبيل اعتقاد العقليين في أصول الدين.

والذي يقرر ما قلناه، أن البراهمة كما وافقوا المعتزلة في التحسين والتضييع العقليين على زعمهم، فكذلك اعتقدوا قبح ذبح البهائم والتسليط على إيلامها، وتعرضها للنصب والتعبد. ثم اعتقادهم بذلك ليس بعلم وإنما هو جهل. وكما لا يعد تصحيحهم على جهل، فكذلك لا يعد إصرارهم على اعتقاد ليس بعلم.

ومما يعول المعتزلة عليه في ادعاء الضرورة، أنهم قالوا: العاقل إذا سئمت له حاجة، وغرضه منها يحصل بالصدق ويحصل أيضاً بالكذب يصدر عنه، ولا مزية لأحدهما على الثاني في تمكنه من جلب الانتفاع بهما وانتفاع الضرر عنه بهما؛ فإذا تساوى لديه، وتمائلاً من كل وجه، فالعاقل يؤثر الصدق لا محالة ويجتنب الكذب. وإنما ينظر الكذب إذا تخيل له فيه غرض زائد على ما يتوقعه في الصدق، فأما إذا تساوت الأغراض فالعقل فاضٍ بالإعراض عن الكذب وإيثار الصدق، وما ذلك إلا لكون الصدق حسناً عقلاً.

وهذا الذي ذكروه باطل من وجوه: أحدها أنه زعم احتجاج في موضع اتفاقهم على أنه ضروري؛ والثاني أن ما ذكروه وصوروه متناقض؛ فإن الكذب القبيح لعينه يستحق العقاب عليه اللوم واللعن والعقاب على الجملة والاتصاف بالذنيات وسوء النقص، وهذا موجب قول المعتزلة. فكيف يستقيم منهم تصوير استواء الصدق والكذب، وتقديم تماثل الأغراض ليهما، ومنعهم ما ذكرناه؟

والذي يحقق مقصودنا، أن ما ذكروه من أن العاقل يؤثر الصدق لا محالة إذا استوت عند الأغراض، يوجب عليهم خروج الصدق عن حكم التكليف واستحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه. فإن الملجأ إلى الشيء المحمول عليه، لا ثواب له على ما هو مجبر عليه، فيجب أن يكون الصدق على قياس ما قالوه في حكم ما يجبر العاقل عليه. ثم إنما استقام لهم ما حاولوه، لطردهم كلامهم في حالة استقرار الشرائع في قبيح الكذب وتحسين الصدق.

فإن قالوا: فرضنا الكلام فيمن ينكر الشرائع، أو فيمن لم يلمع الشرع أصلاً، فإن العاقل مع هذا الغرض يؤثر الصدق. قلنا: إنما ذلك لاعتقاد من صورتم الكلام فيه استحقاق اللوم على الكذب عقلاً، وذلك محظور مجتبى؛ فإن صور ذلك فيمن لا يقول بتضييع العقل وتحسينه، ولم يلمع الشرع، واستوى لديه الصدق والكذب من كل وجه؛ فلنا نسلم، والحالة هذه، أنه يؤثر الصدق لا محالة، بل يمتنع من إيثار الصدق وإيثار الكذب جميعاً، فبطل ما هووا به.

ومما يستروحون إليه، أن قالوا: إن الحسن لو لم يعقل قبل ورود الشرع، لما فهم أيضاً عند وروده. وهذا من ركيك الكلام؛ فإذا صرنا الحسن والقبح في حكم التكليف إلى ورود الأمر والنهي، فلا يمتنع العلم بالأمر إذا قدر ورود قبل وروده. وهذا بمثابة العلم بالتبوءة؛ فتعلم قبل

ظهور المعجزات أن الدال على صدق من يجوز أن يبعث خوارق العادات، ونعتقد ذلك قبل اتفاق وقوع المعجزات، ودعوى النبوات.

وربما يشغبون بالرجوع إلى العادات ويقولون: العقلاء يستحسنون الإحسان وإنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى، ويستحقون الظلم ولعدوان، وإن لم يحضر لهم سمع وهذا تلييس وتدليس؛ فإننا لا ننكر ميل الطباع إلى البذات ونفورها عن الآلام، والذي استشهدوا به من هذا القليل وإلما كلامنا فيما يحسن في حكم الله تعالى وفيما يقبح فيه.

والدليل على ما قلناه، أن العادات كما اطردت، على رعيهم في استباح العقلاء واستحسانهم، فكذلك استمر دأب أرباب الآثام في تقيح تحلية المييد والإماء بمجر بعضهم ببعض، يمرأى من السادة ومسح، وهم متمكون من ححر بعضهم عن بعض. فإذا تركوهم سدى والحالة هذه كان ذلك مستقبحاً، على الطريقة التي مهدوها، مع القطع بأن ذلك لا يقبح في حكم الإله.

فإن قيل: هذا كلامكم في تتبع شبه المدعىين، فما دليلكم على ما ارتضيتموه؟ ولم صيرتم الترتيب والفتحتم المسألة بذكر شبههم؟ قلنا: إنما حملنا على ذلك لدعاء خصومنا الصرورة في أصول التقيح والتحسين؛ فلو فاتحتناهم بمنهاج الحجاج، لردوه جرياً على ما اعتقدوه من دعوى الصرورة في أصول التقيح والتحسين.

فمن أصّر منهم على دعواه، وهو ملهّب كافتهم، لمسبل مكالمتهم ما مضى؛ ومن انحط عن دعوى الصرورة احتجاجاً عليه، وقلنا: إذا وصف الشيء بكونه قبيحاً، لم يخل ذلك من أمرين، إما أن يقال: كونه قبيحاً يرجع إلى نفسه أو إلى صفة نفسه؛ وإما أن يقال: إنه لا يرجع إلى نفسه، ولا إلى صفة نفسه.

فإن قيل: إنه يرجع إلى نفسه أو إلى صفة نفسه، كان ذلك باطلاً من أوجه؛ أقربها أن القتل ظالماً يماثل القتل حاداً واقتصاصاً، ومن أكرت ذوي المعليين ومماثلة القتلى قد جحد ما لا يجحد، والترم انتفاء الثقة بتماثل كل مثليين. ومما يوضح فساد هذا القسم، أن ما يصدر من العاقل لو صدر من صبي غير مكلف، فإنه لا يتصف بكونه قبيحاً مع وجوده. ومنهم من ينارح في ذلك ويرحم أن الصادر من الصبي غير المكلف قبيح؛ فإن قالوا ذلك، التقيح بالوجه الأول.

وإذا بطل كون القبيح قبيحاً لنفسه، لم يحل القول بعد ذلك؛ إما أن يقال: معنى كونه قبيحاً ورود الشرع بالنهي عنه، كما صرن إليه، وهو الحق لصراح؛ وإما أن يقال: إنما يقبح لأمر غير الشرع وغير القبيح. فإن هم قالوا ذلك، قيل لهم: إذا لم يقبح الشيء لنفسه، ولم يحمل قبحه على تعلق النهي به، فيستحيل أن تقبح صفة لأجل صفة أخرى، وليست تلك الصفة صفة للقبيح نفسية ولا معنوية. فثبت من مجموع ذلك بطلان تقيح الفعل وتحسينه في حكم التكليف.

وقد تعدينا في هذا الفصل حد الاختصار قليلاً، لما ألفناه أصلاً لكل ما يأتي بعده في أحكام

التعديل والتجوز . مستجنون المسائل بعد ذلك مرتبة على هذه القاعدة ، وفي الإحاطة بها إبطال ما سواها ؛ فهذه إحدى المقدمتين المعهودتين .

## فصل

في المقدمة الثانية ، وهي تشتمل على الرد على من قال إن العقل دل على وجوب واجب ، وهذا ينقسم قسمين ؛ فيتعلق الكلام في أحدهما بما يقدر واجباً على العبد ، ويتعلق الكلام في الثاني بالرد على من اعتقد وجوب شيء على الباري تعالى عن أقوال المبطلين .

فأما القسم الأول ، فإنه يضاهي المسألة السابقة في التقيح والتحسين . وكل ما ذكرناه من شبههم وادعائهم الضرورة ، قلحت فيها واحتججنا به ، فهو يعود في هذه المسألة .

وربما يصوغون لإثبات وجوب شكر المنعم عقلاً صيغة أخرى ، ويقولون : العاقل إذا علم أن له رياءً وجوز في ابتداء نظره أن يريد منه الرب المنعم شكراً ؛ ولو شكره لأثابه وأكرم مثواه ، ولو كفر لعاقبه وأرداه ؛ فإذا خطر له الجائران ، فالحسن يرشده إلى إثارة ما يؤديه إلى الأمن من العقاب والارتقاء الثواب . وصبروا لذلك مثلاً ، فقلوا : من تصدى له في سعته مسلكان يؤدي كل واحد منهما إلى مقصده ، وأحدهما خلى عن المخاوف عري من المتاعف ، والثاني يشتمل على المعاطب والمصوص وصواري الساع ، ولا غرض له في السيل المخوف ، فلعقل يقضي بسلوك السيل المأمون .

وهذا الذي ذكروه ، اقتصار منهم على شطر نظر لم يأنهوا نهايته لبغتهم الحق . وذلك أنه إن خطر له ما قالوه ، فيعارضه خاطر آخر يناقضه ؛ وذلك أن يحظر للعاقل أنه عبد مملوك مخترع مريب ، وأنه ليس للمملوك إلا ما أذن له فيه ماله . ولو أتعب نفسه وأنصبها لصارت مكسوة مجهودة من غير إذن ربها . وقد يعترض هذا خاطر عنه بأن الرب المنعم غني عن شكر الشاكرين ، متعال عن الاحتياج ؛ وأنه حر وجل كما ينبغي بالنعم قبل استحقاقها ، لا يتغنى بدلاً عليها ؛ فإذا عارض هذا المحاطر ما ذكروه ، قصى العقل تتوقف من خطر له المحاطران .

ومما يؤكد ما قلناه ، أن الملك المعظم إذا منح عبداً من عبيده بكسرة من رغيف ، ثم أراد ذلك العبد أن يتدرج في المشارق والمغارب ويشي على الملك بحائه وحسن عطاؤه وينص على إنعامه ، فلا يعد ذلك مستحسناً ؛ فإن ما صدر من الملك بالإضافة إلى قلده ، نزر مستحضر تافه مستصغر ، وجملة النعم بالإضافة إلى قدرة الله تعالى ، أقل وأذل من كسرة رغيف إلى ملك ملك .

وإن أردنا أن ننفض عليهم ما ذكروه من وجه آخر ، فرضنا الكلام فيمن لم يحط بالمنعم أولاً ؛ فإذا طردوا ما قالوه من تقلل الخاطرين ، قلنا لهم : هذا قولكم ليس خطرت له الفكر وعنت له العير ، فما قولكم في الغافل الذاهل الذي لم يخطر بباله شيء ؟ فهذا قد فقد الطريق إلى العلم بالوجوب ، والشكر حتم عليه . وهذا عظيم موقعه على الخصوم .

فإن قالوا : لا بد أن يخطر الله تعالى ببال العاقل في أول كمال عقله ما ذكرناه ، فهذا تلاعب

بالدين؛ فكم من عاقل متماد في غوايته مستمر على عرته، لم يخطر له قط ما ذكره. ثم هذه الخواطر في ابتلاء النظر شكوك، والشك في الله تعالى كبر، والباري تعالى لا يخلق الكفر على أصول القوم. فإن قالوا: يحث الله تعالى إلى كل عاقل، ملكاً يختصم على قلبه، ويقول في نفسه قولاً يسمعه؛ وهذا بهت عظيم، وإثبات كلام ليس بحروف، وفيه تقصير أصلهم في استبعاد كلام سوي الحروف والأصوات.

فإن أردنا تخصيص هذه المسألة بقاطع، قلنا: الرب تعالى مخترع المخترعات فلا حائق سواء، كما أوضحناه، وما يكتسه العبد خلق الله تعالى؛ فلا معنى إذاً في دلالة العقل على وجوب شيء على العبد، مع استحالة إيقاعه إياه. نعم ولو طالب الرب تعالى عبده، أثبتت الظلمة على الصفة التي ذكرناها في شبه الخصوم في خلق الأعمال. فأما إذا اعتقدنا أن العبد لا يوقع فعله، ولم يتقدم توجه طلبه عليه، فلا معنى للحكم بوجوبه، كما لا معنى للحكم بوجوب فعل الجواهر؛ فاعلموا ذلك ترشدوا، فهذا أحد قسمي الفصل.

والقسم الثاني يشتمل على نفي الإيجاب على الله تعالى فلا يجب عليه شيء، وهذه المسألة شعبة من التحسين والتضييع. وسيل تحرير الدليل فيها أن نقول لمن اعتقد وجوب شيء على الله تعالى: ما الذي عينه بوجوبه؟ وإن قال: أردت توجه أمر عليه كان ذلك محالاً إجمالاً، لأنه الأمر، ولا يتعلق به أمر غيره.

وإن قال: المعنى بوجوبه، أنه يرتفع ضرورة، لو ترك ما وجب عليه، فذلك محال أيضاً؛ فإن الرب تعالى يتقدس عن الانتعاض والتصرر؛ إذ لا معنى للمنع والتصرر، والآلام واللذة، والرب متعال عنهما. فإن قال: المعنى بوجوبه، حسه وقبح تركه، وزعم أن كونه حسناً صفة نفس له، فقد أبطلنا ذلك بما فيه مقع.

ثم، مما يوجبونه على الله تعالى ثواب الأعمال، وسعقد فيه باباً إن شاء الله عز وجل نوميء فيه إلى نكتة جارية على حسب قولهم، فنقول: أعمال لعباد شكر منهم نعم الله تعالى، وهو حتم عليهم عندكم، وليس من حكم العقل استيجاب عوض على أداء فرض، ولو استوجب العبد على أداء الشكر المعروف عوضاً، لوجب أن يجب لله تعالى على العبد شكر جديد إذا أتاه، وإن كان الثواب واجباً، وهذا مما لا محيص لهم عنه أبداً. ومما يوجبونه الصلاح والنعف، وسيأتي القول فيهما.

وهذا القدر مبلغ غرضنا في المقدمتين، ونحن الآن بتدريج في إيلاء الله تعالى العباد والبهايم في دار الدنيا.

## فصل

الآلام واللذات لا تقع مقدورة لغير الله تعالى، فإذا وقعت من فعل الله تعالى فهي منه حسن،



سواء وقعت ابتلاء أو حدثت منه مساة جراه . ولا حاجة عند أهل الحق في تقليدها حسنة إلى تقليد سبق استحقاق عليها أو استيجاز الترام أعوان عليها ، أو روح جلب نفع أو دفع ضرر موفين عليها . بل ما وقع منهما فهو من الله تعالى حس ، لا يعترض عليه في حكمه ، واضطربت الآراء على من لم يلتزم تفويض الأمور إلى الله تعالى .

ونحن نحكي جملاً من عقود المذهب المجانية للحق فيها ، ثم ننص على قاطع وجيز في الرد على كل فئة إن شاء الله تعالى . والغرض فرض الكلام في إيلاام الأطفال الذين لا يعتقدون كفرة ولم يحتجبوا وزراً ، وكذلك القول في إيلاام البهائم .

فأما الشوية<sup>(١)</sup> المقاتلون بإثبات ملبرين ، فقد قالوا : الآلام ظلم فيج لعينه على أي وجه قدر ، والآلام بجملتها صادرة عنهم من «أهرمن» دون «يردان» . ذهبت البكرية ، وهم فئة متسبون إلى بكر ابن أخت عبد الواحد ، إلى أن البهائم لا تألم أصلاً ، وكذلك الأطفال الذين لم يعقلوا فيلتزموا بالعقل أمراً

وذهبت طوائف من غلاة الروافض وغيرهم إلى التناسخ ، فقالوا : إنما تألم البهائم لأن أرواحها كانت في أجساد وقواب أحسن من أجساد البهائم ، وقد قارفت كبار واجترمت جرائم ، فنقلت إلى أجساد أخرى لتطب فيها . وإذا استوفت عقابها وتوفر عليها ما استحقته من عقابها ، رُدت إلى أحسن بنية .

ثم قضية أصلهم أن الرب تعالى لا يتلوى بالآلام إلا عن استحقاق سابق ، ولا يحسن الإيلاام عنهم للتعريض عليه ، ولا لجلب نفع به .

ثم الهياكل والأشخاص على رتب ودرجات في الرذالة والخسة ، والتعريض لفنون الآلام والأرواح منقبة في رتبها ودرجاتها ، على حسب زلاتها .

ثم أصل هؤلاء أن جملة البهائم مكلفة ، عالمة بما يجري عليها من الآلام عقاباً وعقاباً ، ولو لم تعلم ذلك لما كانت الآلام زاجرة لها عن العود إلى أمثال ما قارفته . وصار بعضهم إلى أن كل جنس من أجناس الحيوانات ، مع بني مبعث إلى أبعاد الجنس . وذهب بعضهم إلى أنه ليس في الموجودات جمادات ، وأن جملة ما يتخيلها الناس جمادات أحياء دوات أرواح معلبة .

واختلفت مذاهبهم في ابتلاء التكليف . فرحم بعضهم أن الرب تعالى ابتداءً تكليف الأرواح ، وإن تضمن ذلك إلزام مشقات وآلام . وصار صائرهم منهم إلى أنه لم يتلوى بتكليف ، ولكنه فوض الخيرة إلى الأرواح ، فالتزموا التكليف من تلقاء أنفسهم ، ثم منهم من وفي ما التزم وأداء ، ومنهم من

(١) هم أصحاب الاثنين الأزليين ، يزعمون أن النور والظلمة أوليان قديمان بخلاف المجرس فأنهم قالوا بحدوث الظلام وذكرنا سبب حدوثه . انظر المل والنمل .

تعداه. وذهب ذاهبون منهم إلى أن الرب كلف الأرواح في ابتلاء الفطرة ما لا مشقة فيه، ثم خالف من خالف ووفى من وفى.

والعلاء من التناسخية<sup>(١)</sup> أنكروا الحشر والآخرة، ودلوا. لا مزيد على تقلب الأرواح في الأجساد، على حكم العقاب، أو على حكم الثواب

وأما المعتزلة فقد قالوا، لما مثلوا عن الآلام بحالة بالأطفال والهائم، الآلام تحسن لأوجه: منها أن تكون مستحقة على سوابق، ومنها أن يجنب بها نفع موفو عليها برتبة بينة، ومنها أن يقضي بها دفع ضرر أهم منها. وصاروا إلى أن آلام الهائم إنما حسنت، لأن الرب سيعوضها عليها في دار الثواب ما يرى ويزيد على ما نالها من الآلام ثم صدر معظمهم إلى أن العوض الملتزم على الآلام، أحط رتبة من الثواب الملتزم على التكليف واختلعا في أن العوض هل يلزم دوام الثواب أم لا؟

واضطرت أجوبتهم في أنه هل يتصور التوصل بمثل الأهواض ابتداء؟ فصار بعضهم إلى أن ذلك محتج، كما يتمتع التوصل بمثل ثواب التكليف. إذ ذلك مجمع على امتناعه، وصار من انتهى إلى التوصل منهم إلى أن التوصل بأقدار الأهواض ممكن غير محتج فمن قال بامتناع التوصل بأمثال الأهواض، جوز وقوع الآلام للتعويض المجرد؛ ومن جوز التوصل بأمثال الأهواض، لم تحسن الآلام عنده لمحصن التعويض، بل قال إنما يخص بوجهين لا بد من اقترانهما أحدهما التزام التعويض، والثاني اعتبار غير المؤلم بتلك الآلام، وكونها الطعاً في زجر العاوي عن غوايته.

وذهب عماد<sup>(٢)</sup> الصيمري إلى أن الآلام تحسن بمحصن الاعتار من غير تقدير تعويض عليها.

فهذه أصول المعتزلة في إيلاء البهائم والأطعم. ثم من تمام أصلهم أن ما يحسن الألم لأجله لو علم، فإنه يحسن إذا اعتقد، أو غلب على النظر ما يحسن الآلام لأجله في عادات الناس قالوا: وكذلك يحسن في عادات الناس العقلاء لتمام المشقة، لوقع منافع زائدة عليها وإن كانت عواقبها منطوية عن العباد، وعلام الغيوب المستأثر بعلمها.

## فصل

فأما الشنوية، فما قالوه من كون الألم ظلماً فيحأ لعينه، باطل لا خفاء بطلانه. فإننا نعلم أن المريض إذا شرب دواء بشيعاً، كربه المشرب، وقصد بذلك درء الأمراض عن نفسه، فلا يعد ذلك

(١) هم القائلون بقدوم العالم ويتناسخ الأرواح في الصور المختلفة، وأجازوا أن ينقل روح إنسان إلى كلب، وروح كلب إلى إنسان منهم من كان قبل الإسلام ومنهم ظهر في دولة الإسلام. انظر الفرق بين الفرق.

(٢) هو عباد بن سليمان، من الطبقة السابقة من المعتزلة، كان يتمتع من اخلاق القول بأن الله تعالى خلق الكافر لأن الكافر كفر، وإنسان، والله تعالى لا يخلق الكفر وقال، البوة جراء على عمل وأنها باقية ما بقيت الدنيا. انظر الملل والنحل في العروة الهشامية.

في عادات العقلاء قبيحاً نازلاً منزلة ما لو جرح السليم نفسه من غير غرض صحيح في جلب نفع أو دفع ضرر. ومن أنكر ذلك انتسب إلى جحد الضرورة.

ثم يقال لهؤلاء: الخير والميل إليه مدعو إليه أم لا؟ فإن أنكروا كونه مدعواً إليه، تركوا مذهبهم، من حث العقل على الخيرات، وتحليته من السيئات. وإن قالوا الخير محثوث عليه، قيل لهم: هل على من يحيد عنه ملام وآلام على حكم العقاب أم لا؟ فإن قالوا: لا يلزم شرير عقاباً، فقد جروا على ملاسة الشر ومجانة الخير، والتموا أن لا يَلَامَ مُسِيءٌ، ولا يخص بحسن الثناء عليه. وكل ذلك يطل ما يتروحون إليه من تحسين العقول وتقبيحها، وإن قالوا: لوم المسيء وإيلامه، وتعريضه للغموم والهموم حسن، فقد نقضوا قولهم بأن الأكم يقيح لنفسه.

## فصل

وأما البكرية، فقد جحدوا الضرورة ودعوا النديهة. فإنا على اضطراب تعلم تألم البهائم والأطفال وقلقها عند إلام الآلام بها، ونفورها عما تعلم أنه يؤلمها. ولو ساء جحد ذلك منها، لساء جحد حياتها، والمصير إلى أنها جمادات لا تحس ولا تألم ولا تدرك؛ وهذا القدر مفر في الرد عليهم.

وأما أهل التماسخ، فإنما حملهم على ما أبهوه وشقوا به العصا أمر يلزم المعترلة، وكل قائل بتقبيح العقل وتحسينه. فإنهم قالوا: الابتداء بالإيلام من غير عوض قبيح، ولا يحسن أيضاً التعويض عليه مع القدرة على التفضل بأمثال العوض وأصعبه. ولا يحسن أيضاً قصد اعتبار غير المؤلم، إذ يقيح إيلام زيد ليعتبر عمرو؛ فلا يبقى وجه يحسن الإيلام إلا تقديره عقاباً على أمر سابق، وذلك يستدعي لا محالة تقدم التكليف وفرض مخالفة فيه، وجريان الأكم المتأخر عقاباً على ما فرط.

وسنوضح توجه كلام التماسخين على المعترلة. ولكنا نقول لهم: ما قولكم في ابتداء التكليف؟ فإن قالوا: إن الرب تعالى ابتداءً تكليف ما في أمثاله مشقة، فقد صوروا إيلاماً وآلاماً من غير اجترام، ونقضوا ما أصلوه من كل وجه. فإن راموا من ذلك محلياً، وقالوا: إنما حسن إلزام الآلام ابتداءً للثواب اللازم العظيم شأنه. فنقول لهم: هلا حسنت إيلام البهائم والأطفال لأعراض عليها؟ فإن قالوا: التفضل بمثل العوض جائز، ولتفضل بمثل الثواب مستمع، كان ما ذكره تحكماً؛ فإنه ما من مبلغ إلى النعيم، إلا والرب سبحانه قدر عليه، مفضلاً ومثياً ومعوذاً، وسنشير إلى ذلك عند الكلام على المعترلة.

وإن قالوا: ما كلف الله العباد ما فيه مشقة، فالذي ذكره باطل؛ بأنه لو لم يكلف العباد ما فيه مشقة لم يجر تكليف أصلاً، وكان الأمر مهملاً سدى فكيف يتصور الاجترام؟ ومن أي وجه استحق الآلام؟ وكيف يستقيم ذلك ممن يسي فاعلة مذهب على التحسين والتشجيع؟ وإن قالوا: كلف الرب تعالى العباد ملاذ لا مشقات فيها، قيل لهم: هذا محال؛ فإن من ضرورة الإلزام في حكم

التكليف أن يعقد المكلف لزوم ما أُلزم، وفي وجوب الاعتقاد عليه وإلزامه العقاب، لو لم يعتقد لزوم ما أُلزمه، تعريضه لمشقة لا خفاء بها.

ثم الغرض من التكليف، التعرض للشواب. وإنما يحسن في العقل على أصل التحسين الإثابة على مشاق من الأعمال؛ فإن جاز حزم حكم العقل في الإثابة على لذات عريّة عن المشاق، ساغ أيضاً نقض ما أصلوه بناء على تقييد العقل بالإيلاء.

فإن قالوا: فرض الرب تعالى إلزام التكليف إلى خيرة الأرواح، قيل لهم: إذا قبح الأكم من غير استحقاق، قبح التعريض له والتخيير فيه، ولا محيص لهم عما أُلزموا.

ثم لنا بعد ذلك مسلكان: أحدهما، نسبتهم إلى جحد الضرورة في قولهم: إن اليهائم تعقل، ويدهوها نبيها فضهم تبليغ الرسالة. وذلك جحد للضرورة؛ فإن مجور ذلك يجوز أن تكون الذباب والديدان مفكرة في دقائق العلوم، يفهم بعضها من معض التعريض للحجاج والاستدلال والسؤال والانفصال، وذلك أمر هزء لا يلتزمه لبيب. والمسلك الثاني، أن تثبت عليهم الشرائع إن لم يظلوها، فإذا ثبتت الشرائع ترتب عليها بطلان مذاهبهم المجابية لموارد الشرع. فهذا القدر كافٍ في محاولة الرد عليهم.

وأما المعتزلة، فقد ذكرنا أنهم صاروا إلى أن الإيلاء يحس لوجوه، ولو عري عنها وعن أحادها، لكان فيحاً. ونحن الآن نتعقب تلك الوجوه بالنقض والرفض واحداً واحداً.

فأما قولهم: الأكم يحسن بكونه عقاباً على أمر فارطه فهم فيه مازعون، وإلى الدليل عليه مدعّون فيقال لهم: لم قلتم إن الأكم يحسن إذا كان عقاباً؟ فإن قالوا: إنما قلنا ذلك لقضاء العقل بأن من ظلم ويؤني عليه وأولم ابتلاه أو اعتداه، فيحسن من الإنصاف ممن ظلمه وهذا عليه وإذا أساء العبد أدبه، لم يقبح عند العقلاء زجره. قلنا: ثم تكرون على من يزعم أن ذلك إنما لم يقبح لاستفادة المتصرف بانتصافه، شفاء غليله ودرء الحق والمغايظ عن نفسه، فيرجع ذلك في التحصيل إلى دفع ألم الألم. وكلامنا في إيلاء الرب تعالى من شاء مع استغناؤه عنه، وتعاليه عن الحق والغيط والاحتياج إلى تبريد الغليل. فهلا قلتم: لا يحسن منه الأكم مع استغناؤه عنه وعدم احتياجه إليه، ولا يجري حكمه في ذلك مجرى حكم العباداً وهذا مما لا محيص لهم منه.

فإن قالوا: الرب تعالى وإن كان عنياً عن معاقبة المعجرمين، فلو ترك معاقبتهم لكان ذلك إغراء بالقواحش ولارتكاب الجرائر والكبائر. وهذا الذي ذكروه يبطل عليهم بقبول التوبة؛ فإنه حتم في حكم الله تعالى عندهم، وفيه إغراء بالذنوب فإن قدره يتجرأ عليه لاعتقاد قبول توبته عن حوثته إذا تاب وأناب. وسنعود إلى ذلك في باب الثواب والعقاب. وهذا القدر كافٍ في غرضنا في هذا الوجه.

وأما قولهم: إن الأكم يحسن للتعريض عليه بنعيم يرى عليه، فباطل من وجهين.

أحدهما، أن الرب تعالى قادر على التفضل بمثل ما يصدر عوضاً، فلا غرض في تقديم الأكم وتعويض عليه مع القدرة على التفضل بمثله. وسيل ذلك كسيل من يؤلم ضعيفاً ليعطيه رغباً، مع اقتداره على التفضل بمثله ابتداءً. وهذا أكد في حكم الله تعالى؛ فإن القادر على الكمال الذي لا يتعاطى عنده عطاء ولا يكثر في حكمه جباة، والعبد عرضة للضرر وضيق العطن، والتضرر بما يبدله وإن قل.

فإن قال قائل منهم: لا يجوز التفضل بمثل العوض، فقد باءت. فإن الأعراض نعيم منقطع، أو مقيم دائم. وعلى أي وجه غرض، فهو مقدور له تعالى من غير تقديم تقديم إيلام. فإن قالوا: لو جاز التفضل بمثل العوض، لجاز التفضل بمثل الثواب. قلنا: هذا ما نعتقه، ونرد على من حاد عنه. ولهم في ذلك خبط يأتي الشرح عليه في باب الثواب والعقاب إن شاء الله عز وجل.

والوجه الثاني في إبطال تحسين الأكم بالتعويض، أن قول: إذا جنى العبد على غيره وألمه بقطع أو جرح أو غيرهما، والترم على الأكم عوضاً رافياً من غير استمرار واستيلان من المؤلم، فينبغي أن يحسن ذلك منا حسب حسنه من الله تعالى، فإن المعترلة بقيسون أحكام الله تعالى في أفعاله على أحكام العباد.

فإن قالوا: إنما يحسن الأكم من الله تعالى لعلمه بالتمكن من التعويض عليه، والعبد لا يحيط علماً بمواقب أمر نفسه، فليس له أن ينجز ألماً لأمر لا يعلم الوصول إليه. وهذا باطل؛ فإن للعبد أن يؤلم نفسه في ترقب متعة موفية على ما يتاله من النصب والتعب، وإن كان ذلك مظلوماً ولم يكن معلوماً يقيناً. فإذا حسن منه ذلك في نفسه مع اتطوره للعاقبة عنه، حسن ذلك في غيره.

فقد بطل ما حاولوا به الفصل بين حكم الله تعالى وحكم العبد. ومن أحاط بما قلناه علماً هان عليه التسرع إلى دفع كل سؤال يوردونه مما لم نذكره.

وأما الوجه الثالث في تحسين الأكم، وهو أن يدفع به ضرراً أعظم منه، فباطل لا محصول له في حكم الله تعالى. فإنه ما من ضرر يقدر اندفاعه بالأكم، إلا والرب تعالى مقتدر على دفعه دون ذلك الأكم، فليس في الإيلام إذا غرض صحيح، وسيل ذلك كسيل من يتمكن من درء ضرر سبع ضار عن صبي، بأن يكلفه سلوك سبل وطى لا رجورة فيه، فلو كان الأمر كذلك، فلا يحسن والحالة هذه تكليف سلوك سبل مشوك ضرر من حزن.

ومن قال منهم: إن الأكم لا يحسن بمحض التعويض حتى ينضم إليه قصد اعتبار الغير، فقد أحال فيما قال. فإن العطل إذا لم يُحسن إيلام شخص لوجه، لم يُحسنه مع اعتبار غيره، إذ ليس من نصفه الحكم إتباع شخص لاعتبار غيره. فإن قالوا: إنما يلزم ذلك لو جوزنا الإيلام بمحض الاعتبار، قلنا: هذا لا ينبغيكم مما أريد بكم، فإن العوض المحض إذا لم يخرج الأكم عن كونه ظلاماً، فوجوده كعلمه ويقى الاعتبار في حكم المجرد، والذي يوضح ذلك، أن من أعلمه نبي أن

في إيلامه اعتساراً لغيره، فليس له أن يؤلمه ويلتزم الموعود، ويحصل الاعتبار المعلوم عنه بإخبار الصادق المستيقن صدقه.

فهذه وجوه الرد على المعتزلة على قدر غرضنا من هذا المعتقد، وكل ما تكلمنا به على هذه الطوائف مني على أتباعهم في فاسد معتقدهم. ولو لمنا أصلنا في نفي تشييع العقل وتحسيه، ففي التمسك به نقض جميع ما أصلوه.

وقد بحر هذا الأصل، وهو الكلام في الآلام وحكمها من الحسن والقبح، والله المستعان. وما نحن الآن خائفون في الصلاح والأصلح، ونمرج به اللطف، وإن ميزنا بينهما عند رسمنا ترجمة الأصول.

## باب

اختلفت مذاهب المعتزليين والبصريين من المعتزلة في عقود هذا الباب، واصطبرت آراؤهم. فالذي استقرت عليه مذاهب فائدة البعداني، أنه يجب على الله، تعالى عن قولهم، فعل الأصلح لعباده في دينهم وديارهم، ولا يجوز في حكمه بقبول وجه ممكن في الصلاح العاجل والأجل، بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده.

وقالوا: على موجب مذاهبهم يتبين المحقق حتم على الله عز وجل وواجب وجوب الحكمه، وإذا خلق الذين علم أنه يكلفهم، فيجب إكمال عقولهم، وأقدارهم وإزاحة غلظهم. وكل ما ينال العبد في الحال والمآل، فهو عند هؤلاء الأصلح لهم، حتى ارتكبوا على طرد أصلهم بجمع الضرورة. وقالوا: خلود أهل النار في الأعلال ولأنكأ أصلح لهم من الخروج من النار، وكذلك الأصلح للفلسفة في دار الدنيا أن يلعنهم الله، ويحبط أعمالهم، ويحبط ثواب قرباتهم إذا اختبروا قبل التوبة.

وأما البصريون، فقد أنكروا معظم ذلك، مع موافقتهم إخوانهم في الصلال على إثبات واجبات على الله تعالى وتقدس من قولهم.

فمما اتفق العتقان على وجوبه الثواب على مشاق التكليف والأعواض على الآلام غير المستحقة، وأجمعوا على أن الرب تعالى إذا خلق عبداً وأكمل عقله فلا يتركه هملأ، بل يجب عليه أن يفكره ويمكنه من نيل المرشد، فإذ كلف عبداً وجب في حكمته أن يلطف به، ويعمل أقصى ممكن في معلومه، مما يؤمن ويطيع المكلف عبده، على ما سذكره في اللطف فصلاً مفرداً إن شاء الله عز وجل.

وتنقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقاً، أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدين،

وإنما الاختلاف في فعل الأصلح في الدنيا. وهذا الثقل فيه تجوز، وظاهره يوهم زللاً، وقد يتوهم المتوهم أنه يجب عند البصريين الابتداء بإكمال العقل لأجل التكليف، وليس ذلك ملزماً للذي مذهب منهم. والذي يتحمله البصريون، أن الله تعالى مفضل بإكمال العقل ابتداءً، ولا يتحتم عليه إثبات أسباب التكليف، فإذا كلف عبداً فيجب بعد تكليفه تمكينه وإقناعه، واللطف به بأقصى الصلاح؛ فهذا معنى قول الأئمة في ثقل ملزمتهم.

ومما اتفقوا على وجوبه إحباط الطاعات بالفسوق، وقبول التوبة، إلى غير ذلك مما استقصيناه في الشامل.

وغرضنا الآن أن نقيم واضح الدلالة على التعددين فيما غلوا به. فإذا أوضحنا الرد عليهم، انقطعنا على البصريين، ولتستأفرقاً بفرق سبيل التحقيق حتى إذا التبس، استبان الموفق خلوص الحق من خبطهم، والله المعين.

فمما نستدل به على البغداديين، بعد أن سلم لهم جدلاً قبيح العقل وتحسينه، أن تقول: مقتضى أصلكم، أنه يجب على الله تعالى أقصى ممكن في كل إصلاح، فإذا روجعتم فيما انتحلتموه، فرعتم إلى أمثلة في الشاهد توهمتهم فيها قبحاً وحساً مدركين عقلاً، وحارلتم بعد اعتقاد ذلك رد الغائب إلى الشاهد، فإذا كن هذا مدعيتكم، فينبغي أن توجبوا على الواحد منا أن يصلح غيره بأقصى الإمكان، مصيراً إلى وجوب فعل **الأصلح شاهداً** وغائباً؛ فإذا لم توجبوا فعل الأصلح شاهداً، وهو الأصل المرجوع إليه فيما يناقش فيه غالباً، فقد قصصتم دليلكم وحسنتم سيلكم.

ونفرض ما ذكرناه في إصلاح العبد نفسه، وقد افترنا على أنه لا يجب على العبد أن يسعى في حق نفسه فيما هو الأصلح له في باب الدنيا، مع أنه يتمكن من جلب منافع ولذات سوى ما هو ملتبس بها.

فإن قالوا: إنما لم يجب على العبد فعل الأصلح في حق نفسه وفي حق غيره، لأنه يصير بتكليف ذلك مكثوداً مجهوداً، فجاز أن لا يكلف الأخصى والنهاية القصوى؛ وليس كذلك حكم الباري تعالى فإنه مقتدر على نفع غيره وإصلاحه، مع تعاليه عن ضرر فيما يفعل. وهذا الذي ذكرناه لا محصور له، فإن التعرض للنصب والتعب لو كان فاصلاً بين الشاهد والغائب فيما ألزمناهم، لوجب الفصل به فيما يجب على العباد اتفاقاً، حتى يقال: لا يجب على العبد شيء مما يكابده من المشاق.

فإن قالوا: ما يناله من ثواب الطاعات يرى على ما يناله من المشقات؛ قيل لهم: فاسلكوا هذا المسلك في جلب الأصلح في موضع الإلزام، ولا تسقطوا وجوب ما طولبتم به بالتعرض للمتاعب، وهذا ما لا مخرج منه.

ثم نقول: العبد بالتزام الأصلح أحق على فساد أصولكم، وما ذكرتموه في روم الفصل يقتضي

بضد ما ذكرتموه، فإن مكابدة المشقة تجر إلى من يقسبها ثواباً جزئياً، فيحصل الأصلح عاجلاً، والثواب على المشقات آجلاً. والرب تعالى لا يقرر فيه الاتصاف بنصب، ولا يحسن التكليف مع اشتماله على المشقات عندهم إلا لما ذكرناه. فقد لرهم الجمع بين الشاهد والغائب لزوماً لا محيص عنه.

ومما نعصم به، وهو يداني ما ذكرناه، أن نقول: التوافق والتقريب المنطوق بها في فعلها صلاح للعباد، والذي يحقق ذلك دعاء الرب تعالى إليها وحده عليها، ولا يتدب الرب تعالى إلا إلى الصلاح عند هؤلاء. فإذا وضع كون فعلها إصلاحاً، فليجب على العباد ما يصلحهم؛ وإذا لم يكن الأمر كذلك، وانقسم فعل العبد إلى ما يجب عليه، وإلى ما يتدب إليه على الاستحباب من غير إيجاب، فلتنقسم أفعال الله إلى ما يجب عليه ورس ما يعد تفصيلاً. فإن راموا فصلاً بين الشاهد والغائب بما ذكرناه، أجبنا بما قدمناه.

وإن قالوا: إنما قسم الرب تعالى الأحكام إلى الإيجاب والاستحباب، لأنه علم ذلك صلاحاً، ووقع في معلومه أنه لو قدر الغريات بأسرها ورجات لكفر العباد، ونفروا عن أداء التكليف، وجنحوا إلى الدعوة والتخفيف، فقد رآه تعالى ما هو الأصلح؛ قلنا: هذا تمويه، يدحضه أدنى تنبيه؛ إذ فعل التوافق صلاح مدعو إليه، ولا سبيل لهم إلى إنكار ذلك.

ولا يتعمهم بعد تسليمهم هذا، ما استروحوا إليه من اعتبار الوقوع في المعلوم، فإنهم لا يعتبرون في وجوب الأصلح عندهم حكم العلم. ولذلك قالوا: من علم الله تعالى أنه لو كلف لطمى وبغى ونفر وأشر واستكبر، ولو اخترمه قبل كماله لجاز ونجا، فيجب على الله تعالى تعريضه للدرجة السية مع علمه بأنه يعطب دون دركه. فهلا قالوا: لما كان فعل العقل صلاحاً وجب إيجابه، من غير اكتراث بما يقع في المعلوم! ولا مخرج من ذلك. ولهم على كل طريق مراوعات لا يخفى فسادها على من أحاط علماً بمصموم هذا المعتقد، وإنما ننص على كل طريقة على أعصص ما يمهون به.

ومما يعظم موقعه على هؤلاء، أن نقول: فصاؤكم بوجوب الأصلح على الله، وزعكم في جحد الضرورات. وذلك أن الكتب إذ بلغ أجله، وطوق كل امرئ عمله، وصار الكفار إلى الخلود في النار، وعلى الرب تعالى أن يصلح عباده، فإن الصلاح لأصحاب النار في خلودهم وتقطع جلودهم، ومعاظاة الزقوم بدلاً من السلسيل والرحيق المختوم.

فإن قالوا: ذلك أصلح لهم من الكون في الجنان، سقطت مكالمتهم وتبين عنادهم. وإن قالوا: إنما يخلدوهم الله في العذاب الأليم علماً منه بأنه لو أنقذهم لعادوا لما نهوا عنه، واستوجبوا مزيد عقاب على ما هم ملاسئون له، فتشريهم على ما هم فيه أصلح من تعريضهم لما يرى عليه من العذاب. وهذا ما لا محصول له.



وقد أكثروا في الجواب، ونحن نجترى مما أورد الأئمة بأن تقول: هلا أماتهم؟ أو هلا قطع عذابهم وسلب عقولهم حتى لا يحصوه؟ إذ ليست تلك الدرر دار تكليف، فيجب فيها التعريض للتكليف. ثم إن لم يعد المصير إلى أن الأصلح تكليف من علم الرب تعالى أنه يكفر، فهلا قيل: الأصلح إنقاذ من علم الرب تعالى أنه يعود، وهذا أقرب؛ فإن الإنقاذ من العذاب رزق ناجز، والتكليف في حق من يكفر تنجيز مشقة من غير لارتقاب ثواب. وستكون لنا عودة إلى إلزام المعتزلة تأقيت الثواب والعقاب إن شاء الله عز وجل.

ومما نعتضد به أن نقول: إذا حكمتم، بأن كل ما يفعله الرب تعالى لا يستوجب على شيء من أفعاله شكراً وحمداً، كما لا يستوجب بإيصال الثواب إلى مستحقه حمداً في الدرر الآخرة. إذ العقل على قياسهم يقضي بأن من يؤدي واجباً لا يستحق عليه شكراً، كالذي يرد وديعة أو ديناً لازماً.

فإن قالوا: للثواب عوض، وليس على العوض عوض، وليس كذلك الابتداء بالنعمة. قلنا: إذا استويا في الوجوب والحنم، لم يؤثر افتراقهما فيما ذكرتموه، ثم شكر العبد عوض من النعم، وهو مقابل للثواب، فبطل التعويل على ما ذكروه من كل وجه.

ومما كثر فيه خط البيهقيين، أن قيل لهم: قد أوجبتم على الله تعالى فعل الأصلح في الدنيا، ومقدورات الباري تعالى لا تنهى في اللذات، فبأي فلك تضبطونه في الأصلح، ولا حصر للذات ولا نهاية للمقدورات، وكل مبلغ من الإحسان فعله مزيد عن الإمكان؟

فإن قالوا: يتقدر الأصلح في حق العبد بما علم الرب تعالى أن المزيد عليه يطغيه، قلنا: اللذات منافع ناجرة، ولا معول على العلم بأن العبد سيطغى، فإن من علم الرب تعالى أنه إذا أقدره خيره، فإنه يؤثر الفسوق والعصيان، فتكليفه حتم على مداهبكم، لكونه تعريضاً لمنفعته، مع العلم بأن المكلف يعطب ويشفي على الردى، فهلا هردتم ذلك في اللذات من غير تمسك بما يعلم في المال! ولا جواب عن شيء من ذلك.

وفيما صار إليه هؤلاء حرق إجماع الأمة ومخالفة الأئمة؛ فإنهم إذا أوجبوا فعل الاستصلاح فلا يبقى للإفضال مجال، ويخرج الرب تعالى عن كونه متفضلاً تعالى الله عن قول المبطلين. وقد علمنا على الضرورة أنباء فحوى خطاب الشرع عن كون الرب متفضلاً، على من يشاء، كافاً نعمه عن من يشاء. وليس له عند المعتزلة خيرة في أفعاله وإفضاله، وهذا قدح منهم في الإلهية، ومراغة الكتاب العزيز. قال الله تعالى، في استناره واختياره وقهر عباده واقتناره: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ (سورة القصص ٦٨). ونبله مما ذكرناه تنقض دعائم المعتزلة وتنقض شكائهم.

فأما البصريون، فإن ماجزناهم على الأصل الأول، ومنعناهم تحسين العقل وتقيحه، وأوضحنا أن لا واجب على الله تعالى، ففي ذلك صلحهم عن مرادهم، وإن نحن أضربنا عن ذلك،

وقد رنا تسليمه جدلاً، قلنا لهم بعده: قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح في الدين، فهلا أوجبتم الأصلح في أمر الدنيا! وأي فصل بينهما بعد الاختراع وحلق الملاذ والشهوات؟

ونطرد عليهم شبهة للغداديين يصعب عليهم موقعتها، فنقول: مآخذكم العقول، والرجوع إلى الشاهد. ومعلوم أن من كان يملك بحراً لا تترف وأودية خراوة غزيرة لا تنقطع، ولا حاجة به إليها؛ ويمرأى منه إنسان يلهث عطشاً، وجرحه ترويه، فلا يحسن أن يحال بينه وبين ما يسد رمقه، ويقبح أن يُجلى عن مَشرع الماء، وإن لم يقبح ذلك فلا قبيح في العقل.

والغرض من مساق هذا الكلام أن الأصلح في الدنيا بالإضافة إلى مقدور الله تعالى، أقل من غرفة ماء بالإضافة إلى البحار، فإنها متناهية ومقدورات الله تعالى لا تنلهي، والواحد منا لا يتضرر بالبلل، وإن قلّ وغمص مذكر ما يحصه من الضرر، والرب تعالى منزّه عن قول الضرر.

وهذا يلزم المعتزلة إذا حُتوا بالعقول وقبحوا، وإن ألزمتنا ما قالوه نقصاه على المور بعقاب أهل النار، وقلنا: إذا أساء العبد شاهداً حسن انصرف عنه في مكارم الأخلاق، مع تعريض السيد لضرر المغايظ عند ترك الانتقام والتشفي، فما بال العصاة مخلدون في الإنكال والأغلال، وقد يدموا على ما قدموا، والرب تعالى أرحم الراحمين؟

ومما يحص به الصريون فيه إيضاح باب يمكن إفراده. وهو أن نقول: قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح في الدين، وحسبتم التكليف لتعريضه المكلف لثواب الدائم، فإذا علم الرب تعالى أنه لو اخترم صلبه قبل أن يظاهر حُلُمه لكان ناجياً ولو أمهله وأرخص طوله، وأقدره، وسهل له النظر ويسره لعدّ وجهد، فكيف يستقيم أن يقال: لو لم يرد الرب لحير لمن علم ذلك منه؟ أم كيف يستجير لئب أن يقال الأصلح تكليفه، ولو اخترم لكان قد فاز؟ وعند ذلك تحق الحقائق، وتضغظهم المصايق.

وها نحن نوضح الحق في هذا المجال بصرب مثال، فنقول: إذا علم الأب الشقيق أن ولده لو أمّله بالأموال لطغى وأثر الفساد وتكب الرشاد، ولو أقر عليه لصلى؛ فلو أراد استصلاح ولده، فأمدّه بالمال، مع علمه بأنه يطغيه أو يرديه، فما ضرار بعلم أن التقدير أصلح له من السعة. ولو قال الوالد، وقد أمد ولده، وهباً له عُدّه، وأحسن صعدّه، إنما قصدت أن أقيم أوده، مع علمي بخلاف ذلك، فلا خفاء بخروجه عن موجب العقل.

فإن قالوا: إنما لا يكون الأب ناظراً له، لأنه لا يحيط بمبلغ ما يعرضه له من الخير لو رُشد في المال، والرب تعالى عالم بمبلغ ما يستوجه المكلف من الثواب لو آمن. وهذا تلاعب بالدين؛ فإن العلم بمبلغ الثواب لا حكم له مع العلم بأنه لا يسه، فما يعي العبد علم الرب بمبلغ ثواب لا يناله. والذي يوضح الحق في ذلك، أنه يحسن من السبي عليه الصلاة والسلام الدأب على دعاء من أعلمه الرب تعالى أنه لا يؤمن، وإن كان النبي ﷺ داهلاً عن مبلغ الثواب الذي يتعرض المكلف له.

والذي يعضد ما قلناه، أن التكليف في حق من علم الرب تعالى أنه يكفر لو كان خيراً، لحسن ممن لم يبلغ مبلغ التكليف، وعلم أنه لو بلعه لكفر، أن يرغب إلى الله تعالى في أن يقيه حتى يكفر،

إذ حق العبد أن يرغب إلى الله تعالى فيما هو الأصلح له، وعند ذلك يعطل القدر رأساً على أصول المعتزلة. ومما نخاطب به البصريين أن تقول: الرب تعالى قادر على التفضل بمثل الثواب، فأي غرض في تعريض العباد للبلوى والمشاق والبلاء؟ فإن قالوا: لا يتصف الرب تعالى بالاعتدال على ذلك، فإننا لو قدرنا ذلك لكان الرب تعالى متفضلاً به، واستيعاف الحق المستحق أولى من قبول الفضل. قلنا: هذا قول من لم يقدر الله حق قدره، وما ذكرتموه إنما يؤول إلى نفي قبول المنن، وذلك بين الأكفاء والأضراب، ومن الذي يستكبر، وهو عند مريوب، من قبول فضل الله؟

والدليل عليه أن الرب تعالى متفضل، بابتداء التكليف عندكم معاشر البصريين، فالثواب مترقب على ما الله تعالى متفضل بأصله. ثم تقول: نسيتم أصولكم في الرجوع إلى الشاهد. ومعلوم أن ملكاً في زماننا لو تفضل على واحد، وأكرم مئة، وأجرول جائزته، وأعلى رتبة، واستأجر أجيراً ثم وافاه أجره بعد عرق الجير وكذ اليمين، فالمتفضل عليه أحق بكونه محظوظاً مرعياً ملحوظاً، ومنعود إلى ذلك إن شاء الله عز وجل.

ثم تقول: العجب كل العجب ممن يقول تعريض من يكفر للهلاك أصلح له من التفضل عليه! ولا مزيد على ذلك في عمى البصائر، وقاد الله البدع.

### فصل

اللفظ عند المعتزلة، هو العمل الذي علم الرب تعالى أن العبد بطيعة عنده، ولا يتخصص ذلك بجنس، ورب شيء هو لطف في إيمان زيد، وليس بلطف في إيمان عمرو.

وقد يطلق اللفظ مصافاً إلى الكفر، فيسمى ما يقع الكفر عنده لظفاً في الكفر. ثم من أصل المعتزلة أنه يجب على الله تعالى أقصى اللطف بالمكلمين، وقالوا على مناهج ذلك: ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعله بالكفرة لأموا، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

وأما أهل الحق، فاللطف عندهم خلق قدرة على الطاعة، وذلك مقدور لله تعالى أبداً. فنقول للمعتزلة: لِمَ أوجبتم اللطف في الدين؟ وهلا قلتم إنه يقطع اللطف تعظيماً للمحنة، وتعريضاً للمكلفين لعظم المشقات، وقطع الألفاظ تعريضاً للثواب الأجزل؟

فإن قالوا: العرض أن يؤمنوا، قلنا. فأي عرض في تكليف من لا يؤمن؟ وإذا حكمتا العقول فاخترام من هذه سبيله هو اللطف به، دون تعريضه للتكليف، مع العلم بأنه لا لطف في المعلوم يؤمن المكلف عنده؛ فهنا مبلغ غرضنا في الصلاح ولاصلح واللفظ.

## باب

### القول في إثبات النبوءات

إثبات النبوءات من أعظم أركان الدين، ولمقصود من في المعتقد بحصره خمسة أبواب:

أحدها إثبات جواز ابتعاث الرسل رداً على البراهمة؛ والثاني المعجزات وشرائطها، وفيه تبيين تميزها من الكرامات والسحر، وما يميز به مدعي النبوة؛ والثالث في إيضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول؛ والرابع في تخصيص نبوة سيد محمد ﷺ بالآيات، والرد على منكريها من أهل الملل؛ والخامس الكلام في أحكام الأنبياء. وما يجب لهم وما يجوز عليهم.

## فصل

قد أنكرت البراهمة البرهات، وجحدوها عقلاً، وأحالوا ابتعاث بشر رسولاً. ونحن نذكر ما يعتقدونه من شبههم، ونخصي عنها أولاً. فمما يسترحون إليه أن قالوا: لو قدرنا ورود نبي لم يخل ما جاء به من أن يكون مستتركاً بقضية العفن، أو لا يكون مستتركاً بها. فإن كان ما جاء به مما يوصل العقل إليه، فلا فائدة في ابتعائه، وما يخلو عن غرض صحيح عبث وسفه، وإن كان ما جاء به مما لا يدل عليه العقول، فلا يتلقى بالقبول، فإنما المقبول مدلول العقول.

وشبه البراهمة منية على تحسين المقول وتقيحها، ولو بازعاهم في ذلك لم تستمر لهم شهة ولكننا سلم لهم جدلاً يقتضيه العقل، وأن لا يكون مستتركاً هذا الأصل، ونبين بطلان ما يعولون عليه مع تسليمه، فنقول:

لا يمتنع تأكيد أدلة العقول بما جاء به الرسول، وهذا بمثابة قيام أدلة عقلية على مدلول واحد، وإن كان الاكتفاء يقع بدلالة واحدة فلا نجعل ما عداها عبثاً. ثم لا يمتنع أن يقع في معلوم الله تعالى أن الرسول إذا انتعت كان انتعائه لظناً في الأحكام العقلية، ويمتدب العقلاء لها عند إرسال الرسول، فإذا لم يمتنع ما قلناه بطل ادعائهم بخلو الابتعاث عن عرض.

ثم نقول: لم زعمتم أن ما جاء به الرسول ﷺ إذا لم يكن مدلول العقل كان باطلاً؟ وبم تكرون على من يزعم أن ذلك يجري مجرى ما لو تقدم دليل إلى طيب يسأله عما يصلح له، فهو على الجملة يعلم أن المبتنى ما يشفيه، ولكن لا يتعين له ما فيه شفاؤه، والطيب ينصر له على ما يشفيه. وكذلك المبعوث إليهم لا يتعين لهم قبل البعث ما يصلحهم مما ينتعت الرسول فيه، فإذا أرسل نص على المرشد وأوضح مناهج المقاصد.

ويقال لهم: لم زعمتم أن العقول تغني عن ابتعاث الرسول ﷺ؟ فهلا جوزتم إرسال الرسل لتبين الأغذية والأدوية، وتميزها عن السموم المؤذية والأبنة المضرّة، وشيء من ذلك لا يستترك عقلاً؟ فإن قالوا: أطول التجارب يرشد إلى هذه المذهب، قلنا: هدم التجارب إلى استغرابها يقتضي إلى المعاطب واحتكام المضار. ولو ثبت الإرشاد أولاً، لما مست الحاجة إلى معاطات السموم وتميزها عما عدلها.

ومما تمسكوا به أن قالوا: ألقينا الشرع عندكم مشتملاً على أمور مستحبة عفوياً، مع علمنا بأن الحكيم لا يأمر بالفواحش، ولا يندب إلى القبائح، قالوا: فمما تشتمل عليه الشرائع ذبح البهائم واستسغارها، والعقل قاض ببيع ذلك؛ قلنا: ما ذكرتموه ينعكس عليكم بإيلام الله تعالى البهائم والأطفال الذين لم يترفوا ذنباً ولم يحتضوا وذرأاً. فإن قالوا: ذلك عن الله حكمة، قلنا: فما كان حكمة من فعله، لم يعد كون الأمر به أيضاً حكمة، وهذا القدر مغن في فرضنا.

وربما يشيرون إلى تخيلات لا يتشاغل بأمثالها لبيب، فيقولون: في الشرائع ما تردع منه العقول، كالانحناء في الركوع، والانكباب على الوجه في السجود، والتحسير، والتعري، والهولة، والتردد بين جبلين، ورمي الجمار من غير مزيء إليه، إلى غير ذلك مما يهزون به.

والوجه معارضتهم بما لا يجدون منه مخلصاً، فنقول: الرب تعالى قد يضطر عبده ويفقره ويعريه، ويتركه كلحم على وضم والسوءة منه بادية، ولو عرى واحد منا عبده مع تمكنه من ستره ومولاة سوائه لكان ملوماً، والرب تعالى يفعل من ذلك ما يشاء، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون. وهو الذي يسلب العقول، ويضطر المجانين إلى ما يتعاطونه مما تبقى مضوته، مع القدرة على أن يكمل عقولهم. فإذا لم يعد ما ضربا فيه الأمثلة، أن يكون فعلاً لله تعالى، لم يعد أيضاً وقوعه مأموراً به.

فإن قالوا: إذا وقع ما ذكرتموه في أفعال الله تعالى، فيه مصالح خفية هو المستأثر بعلمها، قلنا: فالتزموا مثل ذلك في الأمر بما استبطتموه.

وللقوم شبه تتعلق بالمطاع في المعجزات، ونحن نذكر عددهم منها في تضاعيف الكلام إن شاء الله عز وجل.

والدليل على جواز إرسال الله الرسل وشرع الملل، أن ذلك ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها لأعيانها، كاجتماع الضدين، واتقلاب الأجناس ونحوها، إذ ليس في أن يأمر الرب تعالى عبداً بأن يشرع الأحكام، ما يمتنع من جهة التحسين والتضييع.

فلذا تبين ذلك؛ قلنا: بعده ملكان؛ أحدهما أن تفي أصل التضييع والتحسين عفوياً، فلا يبقى بعده إلا القطع بالجواز؛ والثاني أن نسلم التضييع جديلاً، ونقول: الإرسال ليس مما يبيع لبعه، بخلاف الظلم، والضرر المحض، ونحوهما، ولا يتلقى فيه بأمر يتعلق بخيره؛ فإنه لا يمتنع أن يقع في المعلوم كون الانبياء لطفاً، يؤمن عنده العقلاء ويلتزمون قضيات العقول، ولولاه لجعلوا وعندوا. فهذا قاطع في إثبات جواز التبرعات.

ومن القواطع في ذلك إثبات المعجزات كما نصفها، ودلائلها على صدق المتحلي. وإذا أوضحت كونها أدلة على صدق مدعي النبوة، ففي ذلك بين رد على منكري النبوة.

## فصل

اعلموا أولاً أن المعجزة مأخوذة لفظاً من «عجز» وهي عبارة شائعة على التوسع والاستعارة والتجاوز؛ فإن المعجز على التحقيق حائق المعجز، والذي يتعلق التحدي بهم لا يعجزون عن معارضة النبي ﷺ فإن المعجزة إن كانت خارجة من قبيل مقدورات البشر، فلا يتصور أيضاً عجز المتحدين بالمعجزات، فإن العجز يقارن المعجور عنه. فلو عجزوا عن معارضة، لوحدت المعارضة ضرورة، والعجز مقترن بها على ما تفصيلاه في كتاب القدر فاسمعى بالإعجاز الإيهام عن امتناع المعارضة من غير تعرض لوجود العجز الذي هو صد القدرة

وقد يتجور بإطلاق المعجز على انتهاء القدرة، كما يتجور بإطلاق الجهل على انتهاء العلم ثم في تسمية الآية معجزة تجوز آخر أيضاً، وهو إسناد لإعجاز إليها، والرب تعالى هو معجز الحلائق بها، ولكنها سميت معجزة لكونها مسأ في متاع صهور المعارضة على الحلائق

ثم اعلّموا أن المعجزة لها أوصاف تتميز بالإحاطة بها منها أن تكون فعلاً لله تعالى، فلا يجوز أن تكون المعجزة صفة قديمة، إذ لا اختصاص صفة القديمة ببعض المتحدين دون بعض ولو كانت الصفة القديمة معجزة، لكان وجود الباري تعالى معجزاً وإنما المعجز فعل من أفعال الله تعالى بآل منزلة قوله لمدعي البوء صدقت، على ما سوضح وحده دلالة المعجزة على صدق الرسول، والذي ذكرنا جارٍ فيما لا يقع مقدوراً للبشر.

فإن قيل هل يجوز أن يكون المشي على الماء، والتصعد في الهواء، والرفق في جو السماء معجزة؟ قلنا لا بعد تقرير ذلك معجزة إذا تكاملت صفات المعجزات، والحركات في الجهات من قبيل مقدورات البشر وأما بعض الحركات، فمن عتقد كونه من فعل الله تعالى، لم يبعد أن يعتقد كونه معجزة من حيث كانت فعلاً لله تعالى، لا من حيث كانت كسلاً للعباد، فتكون القدرة على هذا التقدير والحركات معجزات.

فإن قيل لو ادعى سبي البوءة، وقال آتيني أجمع على أهل هذا الإقليم القيام مدة ضربها، فذلك من الآيات الظاهرة، وليست هي فعلاً، بل هي انتهاء فعل؛ وقد قال شيخنا رحمه الله. المعجزة فعل لله تعالى يقصد منه التصديق، أو قلم مقام العمل يتجه فيه قصد التصديق، وأشار إلى ما ذكرناه والوجه عندي أن القعود المستمر مع محاولة القيام هو المعجز، فارجع المعجز إلى الفعل. فإن قيل إن القعود معتاد، والمعجز حارق للعادة؛ قلنا القعود المستمر مع محاولة القيام في أقوام لا يعدون كثرة حارق للعادة؛ فهذا شريطة المعجزة

ومن شرائطها أن تكون حارقة للعادة، إذ لو كانت عامة معتادة يستوي فيها النار والفاجر، والصالح والطالح، ومدعي البوءة المحقق بها ولمفتري بدعواه، لما أفاد ما يقتل معجزاً تمييزاً وتنصيماً على الصادق، ولا حفاء بذلك فنطبت فيه

وللبراهمة أسولة يجب الاعتناء بها الآن. منها أن قالوا: خرق العوائد لا ينضبط، فإن ما يوجد على التدور مرة أو مرتين، لا يخرج عن قبيل الخوارق، وإذا تكرر وتوالى صار معتاداً، ولا ينضبط ما يلحقه بالمعتاد ويخرجه عن الخوارق، فانقول فيه مستند إلى جهالة.

وهذا لا محصور له، وهو تحريم على جحد ضرورات العقول بتخييل ليس له تحصيل؛ فلما باضطرار نعلم أن إحياء الموتى وخلق البحر وما شابههما ليس من الأفعال المعتادة، وعدم انحصار الأعداد التي تلحقها بالمعتاد لا يدرك هذه الضرورة، ورب شيء لا تنضبط عدته ولا تكيف صفته، وإن كان معلوماً باضطرار. وهذا بمثابة إصغاء الأخبار المتواترة إلى العلم الضروري بالمخبر عنه، فلو أردنا ضبط أقل عدد يحصل التواتر بأخبارهم لم نجد إلى ذلك سبيلاً، وليس عدد فيه أولى من عدد. وأقصى ما نذكره أن الأعداد التي ورد لشرع بها هي الشهود ليست عدد التواتر، ثم ليس لنا بعدها عدد يقطع به. ومن خاطب غيره بما تُختمه معصب، استيقن على الضرورة عصبه. ولا يمكن ربط العلم بعصبه على احمراره أو صفة أخرى من صفاته، فإن كل صفة يشار إليها قد توجد في غير حالة العصب.

وإن قالت البراهمة: في أصلكم أن خرق لعوائد وقلها مقدور لله تعالى، فليس من المستحيل أن تطرد عادة ثم يعهد مثلها، ولو اطردت لخرجت عن كونها معجزة. فإذا ادعى نبي الرسالة، وثبت بما يحرق العادة، فما يؤمنا أن يكون ذلك أول عادة ستطرد، ولو اطردت لما كانت آية والقول في التخصي عن ذلك بطول.

وأقرب شيء في ردهم أن نقول: لو قال نبي آتني أن يقلب الله عادة معتادة ويطرد نقيصها، لكان ذلك أحق المعجزات بالدلالة على السوءات. وثبت دل ماهر واحد مع عود العادة إلى الاطراد، فلأن تدل عادة مطردة على مناقضتها التي سلعت أولى. ثم إن استمر تمويههم في فادر يتحنى به نبي، فما قولهم فيه إذا بدر منه ذلك الماهر، ثم انطوت أيام ودهور، ولم يعهد لذلك الماهر كرور، فقد خرج عن أن يكون ابتداء عادة عوادة.

ومن أعظم شبههم في ذلك، أن قالوا: كيف يتيقن العاقل كون ما جاء به النبي خارقاً للعادة، وقد استقر في نفسه ما اطلع الحكماء عليه من خواص الأجسام وبدائع التأثيرات، حتى توصلوا إلى قلب المحاس ذهباً إبريزاً، أو جر الأجسام الثخا بالآدوات الحليفة، إلى غير ذلك من بدائع الحكم ونتائج الفكر الثاقبة؟ هذا، ومما اصعاص في البرية حجر له خاصيته في جذب الحديد، فما يؤمنا أن يكون مدعي النوة قد عثر على سر من هذه الأسرار وتظاهر به؟

قلنا: هذا يجر إلى إنكار البداية والتشكك في الضروريات، وكل نظر يجر إلى دفع ضرورة فهو الباطل دون الضرورة. وبيان ذلك، أنا باضطرار نعلم أنه ليس في القوى البشرية والفكر الحكيمية إحياء العظام بعد ما رمت، وإبراء الأكمه والأبرص، وقلب العصا حية تلقف ما يأفك السحرة؛ ومن جوز التوصل إلى مثل ذلك بالحكم، ودرك الخواص فقد خرج عن حيز العقلاء.

ويسبني أن لا يبعد أن يكون في طرف من أطراف الأرض صقع تنبت فيه الحيوانات وتنمو نمو النباتات، حتى إذا التأم النبات علفت «حيوانات» وجاءت بالحكم والآيات، إلى غير ذلك من المجاهلات.

ثم إذا تحدى النبي بشيء قدرناه حارقاً، فهو لم يكن خارقاً لأشرائت الصغوس لمعارضته، وانصرفت الدعوى إلى قصحه وحطه عن دعوه. فإذا دعت الدعوى وشاعت آيتها والتحدى بها وتعجيز الخلائق عن الإتيان بمثله، استبين بذلك أنه من المحورق، وهذا القدر غرضنا في ذلك.

والشريطة الثالثة للمعجزة أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت على يديه؛ وهذه الشريطة تنقسم إلى أوجه لا بد من الإحاطة بها.

منها أن يتحدى النبي بالمعجزة، ويظهر على وفق دعواه، فلو ظهرت آية من شخص وهو ساكت صامت فلا تكون الآية معجزة. وإما قد ذلك لأن المعجزة تدل من حيث تتزل منزلة التصديق بالقول على ما صدكره، ولا يتأتى ذلك دون التحدي. فإن من ادعى أنه رسول الملك، وقال سمراى منه وسمع إن كنت رسولك فقم وقعد ففعل الملك ذلك، كان ذلك بمثابة قوله: صدقت ولو لم يدع الرسول ذلك، بل ادعى رسالة مطلقاً، وقام الملك وقعد لما كان ذلك دالاً على تصديقه فلا بد من التحدي إذاً.

ثم يكفي في التحدي أن يقول: آيتي صدقي أن يأتي الله هذا الميت، وليس من شرط المتحدى أن يقول: هذه آيتي ولا يأتي أحد بمثله؛ لأن العرص من التحدي ربط الدعوى بالمعجزة، وذلك يحصل دون أن يقول: ولا يأتي أحد بمثله، فهذا وجه من وجوه تعلق المعجزة بالدعوى.

ومن وجوه أن لا تتقدم المعجزة على الدعوى، فلو ظهرت آية أو لا وانقضت، فقال قائل: أنا نبي والذي مضى كانت معجرتي، فلا يكثر به، إذ لا تعلق لما انقضى بدعواه. فإن قيل: إذا نظرا إلى صندوق وألفيناه حلواً، وأقلناه وتركناه سمراى ما؛ فقال مدعي النبوة: آية نبوءتي أنكم تصادفون في هذا الصندوق ثياباً، فإذا فتحا الصندوق وألعب المتاع كما وصف كان ذلك آية. قلنا: نحن وإن كنا نجوز تقدم اختراع ذلك المتاع على دعواه، ولكن قوله المسمى على الغيب آية، وذلك مطابق لدعواه، فاعلموا.

فإن قيل: هل يجوز استيحاء المعجزة عن دعوى النبوة؟ قلنا: إن تأخرت وطابقت الدعوى كانت آية. ذلك مثل أن يقول النبي: آية صدقي اسحراق العادة نكلنا وكذا وقت الصبح؛ فإذا وقع ذلك كما وعد، وكان خارقاً للعادة كان آية.

فإن قيل: لو قال مدعي النبوة سنظهر آيتي بعد موتي بوقت صريه، فإذا وقع ما قاله بعد الوفاة على حسب دعواه، كان ذلك خارقاً للعادة؛ فالوجه عسفي في ذلك أن تقول: إن كلف الناس التزام الشرع تاجراً، والآية موقوفة، فقد كلفهم شططاً؛ وإن نص على الأحكام وعلى التزامها بوقت ظهور



الاية صح ذلك والقاصي أبو بكر رضي الله عنه مع ما صحته، ولا وجه لسمعه، والحق أحق أن يتبع

ومن وجوه تعلق المعجزة بالتصديق، أن لا تظهر مكذبة للشيء، مثل أن يدعي مدعي النبوة، فيقول: آية صدقي أن يطلق الله يدي، فإذا ألقها الله تعالى بتكذيبه وقالت: اعلموا أن هذا مفتر فاحذروه، فلا يكون ذلك آية. ولو قال: بني أب يحيي الله هذا الميت، فأحياء الله تعالى فقام وله لسان رلق، فقال: صاحبكم هذا متحصر، وقد بعثني الله تعالى لأفضحه ثم خر صعقاً، فقد قال القاصي رضي الله عنه: هذه آية مكذبة لا تدل.

والذي عندي في ذلك أن التكذيب إن كان حارقاً للعادة فهو الذي يقدر في المعجزة، وذلك بمثابة نطق اليد بالتكذيب. فأما الميت إذا حيي وكذب فتكذيبه ليس بحارق للعادة وللهي أن يقول: إنما الآية إحياءه وتكذيبه إياي ككذب سائر كفرة

## فصل

### في إثبات الكرامات وتمييزها من المعجزات

والذي صار إليه أهل الحق جواز احتراق العاديات في حق الأولياء، وأطقت المعتزلة على مع ذلك، والأسناد أبو إسحاق رضي الله عنه يميل إلى قريب من مذهبهم.

ثم محورو الكرامات تحريروا أحراراً. ومن صائر إلى أن شرط الكرامة المخارقة للعادة أن تجري من غير إيثار واختيار من الولي، وصار هؤلاء إلى أن الكرامة تفارق المعجزة من هذا الوجه، وهذا غير صحيح لما سذكره وصار صائرون إلى تحوير وقوع الكرامة على حكم الاختيار، ولكنهم منعوا وقوعها على قضية الدعوى؛ فقالوا: لو ادعى الولي الولاية، واعتصد إيثار دعوته بما يحرق العادة، فإن ذلك ممتنع، وهؤلاء يقلرون ذلك تمييزاً بين الكرامة والمعجزة. وهذه الطريقة غير مرضية أيضاً، ولا يمتنع عندما ظهور خوارق العوائد مع الدعوى بمعرضة.

وصار بعض أصحابنا إلى أن ما وقع معجزة لشيء، لا يحور وقوعه كرامة لولي؛ فيمتنع عند هؤلاء أن يتعلق البحر، وتنقلب العصا ثعباناً، ويحيي الموتى كرامة لولي، إلى غير ذلك من آيات الأنبياء؛ وهذه الطريق غير سليمة أيضاً. والمرضي عندما، تحويز جملة خوارق العوائد في معارض الكرامات.

وغرضنا من ترتيب هذه الطرق وإثبات الصحيح عندما، والمير بين الكرامة والمعجزة، يستبين بذكرنا عمد نفاة الكرامة؛ وتفصينا عنها، وتحويلها على القواطع في إثباتها.

فكما تمسك به نفاة الكرامة أن قالوا: لو جار احتراق العادة من وجه، لجاز ذلك من كل وجه،

ثم يحجر مقام ذلك إلى ظهور ما كان معجزة لبي على يد ولي، وذلك يفضي إلى تكذيب النبي المتحدي بآيته، القائل لمن تحداه لا يأتي أحد بمش ما أتيت به فهو جاريتان الولي مثله، لتضمن ذلك نسبة الأنبياء إلى الافتراء.

وهذا ثمويه لا تحصيل له، إذ لا خلاف في أن الشيء الواحد من حوارق العوائد يجوز أن يكون معجزة لبي بعد بي، ثم لا يكون ظهوره ثم مكث لمس تحدى به أولاً فإن قالوا: النبي يقيد دعواه في خطاب من تحداه، ويقول لا يأتي أحد بمثل ذلك إلا من يدعي البهوة صادقاً في دعواه. قل إن ساع تقييد الدعوى بما ذكرتموه، فلا يمنع أيضاً أن يقول النبي لا يأتي مثل ذلك متبي ولا محرق مفتر، ولا من يروم تكديبي، ويحرج تكرامات عن هذه الجهات وليس تقييد أولى من تقييد.

ومما احتجوا به، أن قلوا لو حورما احرق لعوائد الأولياء، لم نأمن في وقتنا وقوعه، وذلك يؤدي إلى أن يتشكك النبي في حريته دجلة دماً عيطاً، وانقلاب الأطواد دهماً إبريراً، وحدوث بشر من غير إغلاق وولادة، وتجوير ذلك سفسطة وتشكك في الضروريات

قلنا. هذا الذي ذكرتموه يعكس عليكم في زمان الأنبياء؛ فإن الذين كنوا في مدة الفترة، وهي ما بين العروج بعيسى عليه السلام إلى ابتعاث محمد ﷺ، كان لا يسوع منهم تجويز ما معتم تجويره في محاولة دفع الكرامات ولما شعث النبي، وظهرت الآيات، وانحرفت العادات، استل عن صدور العقلاء الأمر من وقوع حوارق العوائد.

وهذا سبيلنا في الذي دفعنا إليه، فمن الآن على أمر من أن ما قدره لا يقع. فإن قدر الله وقوعه قلب العادة، وأزال العنوم الضرورية بأن ما قدره لا يقع فقد نطل ما قالوه، واستبان مانفصالنأه أصل في الكرامة

فإن قيل. ما دليلكم على تجويرها؟ قلنا. ما من أمر يحرق العوائد إلا وهو مقدور للرب تعالى ابتداء، ولا يمنع وقوع شيء لتضيح عقل لما مهدد فيما سبق وليس في وقوع الكرامة ما يقدح في المعجزة؛ فإن المعجزة لا تدل لأمينها، وإنما نسل لتعلقها بدعوى النبي الرسالة ونزولها منزلة التصديقي بالقول والملك الذي يصدق مدعي رسالة بما يوافقه وبما يطاق دعواه، لا يمنع أن يصلر منه مثله إكراماً لبعض أوليائه ولا يقدح مرام الإكرام في قصد التصديق، إذا أراد التصديق، ولا يخفاء بذلك على من تأمل.

فإن قيل. فما الفرق بين الكرامة والمعجزة؟ قلنا: لا يفرقان في حوار العقل، إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى البومة

واستدل مشبو الكرامات بما لا سبيل إلى درته في مواقع السمع. فإن أصحاب الكهف وما جرى لهم من الآيات لا سبيل إلى جمعه، وما كبر أنبياء إجماعاً. وكذلك خصت مريم عليها السلام

بضروب من الآيات؛ فكان زكريا صلوات الله عليه يصادف صلحاً فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء، ويقول معجباً «أنى لك هذا» وتساخط عليها الرطب الجنى، إلى غير ذلك من آياتها وكذلك أم موسى عليها السلام، ألهمت في أمره بما لا يخفى به. وجرى من الآيات في مولد الرسول عليه السلام ما لا ينكره متم إلى الإسلام، وكاد ذلك قبل النبوة، والانبعاث والمعجزة لا تسبق دعوى النبوة كما قدمناه

فإن تعسف بعضهم ورغم أن الآيات التي استدللنا بها كانت معجزات لنبي كل عصر، فذلك اقتحام للجهالة. فإننا إذا بحثنا عن العصور الحاتية، لم يلب الآيات التي تمسكتنا بها مقترنة بدعوى، بل كانت تقع من غير تحد لمنحد. فإن قالوا إنما وقعت للأنبياء دون دعواهم فشرط المعجزة الدعوى، فإذا فقدت كانت خوارق العادات كرامة للأنبياء، ويحصل بذلك غرضنا في إثبات الكرامات ولم يكن في وقت مولد الرسول نبي تستند إليه آياته فقد وضحت الكرامات جواراً ووقوعاً عقلاً وسمعاً

## فصل

هذا الفصل في إثبات السحر وتمييزه عن المعجزة وذكر فيه إثبات الجن والشياطين والرد على مكريهم

فأما السحر فثابت، ونحن نصفه أولاً، ثم يدل عقلاً على جوارزه وتمسك بموارد السمع على وقوعه وبذكر تمييزه عن المعجزة في خلال الكلام فلا يمتنع أن يترقى الساحر في الهواء، ويتخلق في جو السماء ويسترق ويتولج في الكواء والخوحدات، إلى غير ذلك مما هو من قبيل مقنورات الشر، إدا الحركات في الجهات من قبيل مقنورات الخلق. ولا يمتنع عقلاً أن يفعل الرب تعالى عند ارتياد الساحر ما يستأثر بالاعتدال عليه، فإن كل ما هو مقنور للعبد فهو واقع بقدرة الله تعالى عندنا.

والدليل على جواز ذلك، كالدليل على الكرامة ووجه الميز هاهنا بين السحر والمعجزة كوجه الميز في الكرامة، فلا وجه إلى إعدته. وقد شهدت شواهد سمعية على ثبوت السحر منها قصة هاروت وماروت، ومنها سورة الفلق مع اتفاق المفسرين على أن سبب نزولها ما كان من سحر لبيد بن أعصم اليهودي لرسول الله ﷺ، فإنه سحره على مشط ومشاطة تحت راعوفة في بئر ذروان. وسحر ابن عمر فتوعكت يده، وسحرت جارية عائشة رضي الله عنها.

واتفق الفقهاء على وجود السحر واختلفوا في حكمه، وهم أهل الحل والعقد، وبهم يعتقد الإجماع، ولا عبرة مع اتفاقهم بحثالة المعتزلة فقد ثبت السحر جوارزاً ووقوعاً.

ثم اعلموا أن السحر لا يظهر إلا على فاسق، والكرامة لا تظهر على فاسق، وليس ذلك من مقتضى العقل، ولكنه متلقى من إجماع الأمة. ثم لكرامة وإن كانت لا تظهر على معلى بنفسه، فلا

تشهد بالولاية على قطع، إدلو شهدت بها لأمن صاحبها العواقب، وذلك لم يجر لولي في كرامة اتفاقاً.

فإن قيل يتنوا مدعيتكم في الحق والشيطان، قل. نحن قائلون بثبوتهم، وقد أنكرهم معظم المعتزلة، وذلك إنكارهم إياهم على قلة مآلاتهم، وركاكة ديانهم، فليس في إثباتهم مستحيل عقلي وقد نصت بصوص الكتاب والسنة على إثباتهم. وحق الديب والمعتصم بحبل الدين، أن شت ما قصي العقل بجوازه، ونص الشرع على ثبوته. ولا يبقى لمن ينكر إيلس وحووده، والشياطين المسحربين في زمن سليمان، كما أبا عنهم أي من كتاب الله تعالى لا يحصيها، مُسكة في الدين، وعُلقة يتشت بها، والله الموفق بصواب، وهذا عرصا من هذا الباب

## باب

### القول في الوجه الذي منه تدل المعجزة على صدق الرسول ﷺ

اعلموا، أرشدكم الله تعالى، أن المعجزة لا تدل على صدق النبي، حسب دلالة الأدلة العقلية على مدلولاتها فإن الدليل العقلي يتعلق بمدلوله بعينه، ولا يقدر في العقل وقوعه غير دال عليه، وليس ذلك سبيل المعجزات

وبيان ذلك بالمثال في الوحي أن لحدوث نفاذ على المحدث، لم يتصور وقوعه غير دال عليه، وانقلاب العصا حية، لو وقع ندباً من فعل الله عز وجل من غير دعوى نبي، لما كان دالاً على صدق مدع فقد خرجت المعجزات عن مصاهات دلالات القول

فإن قيل. فما وجه دلالتها إداً؟ قد هذا مما كثر فيه حط من لا يحسن علم هذا الباب. والمرصي عندها أن المعجزة تدل على الصدق من حيث تنزل مرة التصديق بالقول، وعرصا يتبين معرض مثال، فنقول:

إذا تصدر ملك للناس، وتصدر لتلح عليه رعيته، واحتل الناس واحتشدوا، وقد أرهق الناس شغل شاعل.

فلما أحد كل مجلسه، وترتب الناس على مراتبهم انتصب واحد من خواص الملك، وقال: معاشر الأشهاد! قد حل بكم أمر عظيم، وأطلقكم حطب حسيم، وأنا رسول الملك إليكم، ومؤتمنه لديكم، ورفيقه عليكم، ودعواي هذه بمرأى من ملك وسميع. فإن كنت أياها الملك صادقاً في دعواي، فخالف عادتك وجاب سجيكت، وانتصب في صدرك وبهوك، ثم أقعد، ففعل الملك ذلك على وفق ما ادعاه ومطابقة هواه، فيستيقن المحاصرون على الضرورة تصديق الملك إياه ويتزل الفعل الصادر منه منزلة القول المصرح بالتصديق

فهذه المعجزة في ضرب المثال، وما نحن نبي عليه أسولة ونقصى منها، ويندرج تحت ما نطرده أغراض يعظم خطرهما.

فمن أهم الأسولة ما أدلى به المعتزلة، حيث قالوا: إذا حوزتم أن يفضل الرب عباده، ويفويهم ويرديهم، فما يؤمنكم من إظهار المعجزات على أيدي الكذابين لإصلاح الخلقة؟ وقال: أصلنا في تنزيه الرب تعالى عن فعل الجور وإصلاح العباد، يؤمننا مما أكرمكموه وتدل المعجزة على الصدق، من حيث نعلم أن الرب تعالى يخصصها بالصادقين ولا يشنها للكاذب فيصل الحلق.

والجواب عن ذلك، أن يقول: من شهد مجلس الملك في الصورة المفروضة، علم على الضرورة تصديق الملك من يدعي الرسالة، وإن لم يحظر لمعظم الحاضرين نظر وعبر وتفكر في أن الملك لا يفوي رعيته، ولا يطعم حاشيته، ولو كانت دلالة المعجزة على الصدق موقوفة على العلم بأن مظهر المعجزة لا يطعم ولا يصل، لاحتص بالعلم برسالة الملك من نظر هذا النظر، واستندت منه العبر، وليس الأمر كذلك على اضطرار؛ والذي يكشف الحق في ذلك، أن الملك لو كان ظالماً غاشماً لا يؤمن بواثقه، فالفعل المعروض ممن هذه صفته تصديق لمدعي الرسالة، وحاحد ذلك مكر للبدية.

ثم نقول للمعتزلة: ما وجه دلالة المعجزة عندكم؟ فإن قالوا: وجهها علما بأن الله تعالى لا يصل حلقه، قلنا: فعلمكم على وعلمكم **بِقَارْنِ الْمُعْتَادِ** من الأفعال، حسب مقارنته للمخارق منها للعادة، فجوروا أن يقع فعل معتاد مع اعتقادكم علماً للشيء، فإن قالوا: لا بد من اختصاص المعجزة بوجه لأجله تدل، قلنا: فيسوء شككم عليه، فلا يرأون في عمه وحيرة، أو يرجعوا إلى الحق. فإذا أوضحوا وجهاً، سوى ما انتحلوه من فسد معضهم، فنقول: لا تظهر المعجزة على يدي الكاذب، لأنها لو ظهرت لدلت على صدقه، وتصديق الكاذب مستحيل في قصبات العقول.

إن قيل: هل تجوزون في المقدور وقوع المعجزة على حسب دعوى الكاذب، أم تقولون ليس ذلك من المقدور؟ قلنا: ما يرتب في ديث أن المعجزة يستحيل وقوعها على حسب دعوى الكاذب، لأنها تتضمن تصديقاً والمستحيل حرج عن قبيل المقدورات، ووجوب اختصاص المعجزة بدعوى الصادق، كوجوب افتراض الأكم بالعلم به في بعض الأحوال، وجنس المعجزة يقع من غير دعوى، وإنما الممتنع وقوعه على حسب دعوى الكاذب، فاعلموا ذلك.

إن قيل: إن ثبت لكم ما ادعيتموه في المثال الذي مرصتموه، فم تردون الغائب إلى الشاهد، مع علمكم بأنه لا بد من جامع بينهما، فإن روم 'نجمع من غير جامع يجر إلى الدهر والإلحاد؟

وربما عضدوا هذا السؤال بآحر، فقالوا: إنما علما رسالة مدعيها بقرائن الأحوال، وما أحسننا منها، وذلك مفقود غير موجود في حكم الإله.

وهذا أحر عقدة في النبوءات، فإذا انحلت لم يبق بعدها للطاعين مضطرب؛ فنقول مستعينين

بالله تعالى - ما ذكرناه شاهداً بمثابة التقريب، وصرح الأمانة للإيضاح، ولم نذكره مستدليس به فإن سبيل ما ذكرناه من قيل الضروريات، ولا يستدل عبيد، ولكن قد تصرّف فيها الأمثال

وها نحن نوضح مثل ما ذكرناه شاهداً وعائداً، فنقول المعجزة إنما تدل في حق من يعتقد الرب قادراً يفعل ما يشاء، فيقول النبي في مخاطبة من سبق اعتقاده للإلهية: قد علمتم أن ابتعاث النبي غير منكر عقلاً، وأنا رسول الله إليكم، وآية صدقي أنكم تعلمون تمرد الرب تعالى بالقدره على إحياء الموتى، وتعلمون أن الله عالم سرياً وعلايئياً وما يحويه من سرائرنا وبهديه من ظواهرنا، وإنما أنا رسول الله إليكم، فإن كنت صادقاً، فأقلب يا رب هذه الحثّة حية نسي؛ فإذا انقلبت كما قال، وأهل الجمع عالمون بالله تعالى فحيثما يعلمون عن الضرورة أن الرب تعالى قصد بإبداع ما أبدع تصديقه، كما ذكرناه شاهداً

وما مؤثراً به من فرائض الأحوال، لا محصور له - فإن من كان عائداً عن المجلس الموصوف، فلعنه ما جرى، شارك الحاصرين في العلم بالمرسة وإن لم يحسن حالاً، وكذلك لو كان الملك في بيت مستحل نفسه، ودونه السجف المدولة، فقل مدعي الرسالة: إن كنت رسولك فحرك الحجب، وأشل السجوف، ففعل ذلك كان تصديقاً، وإن لم ير الملك، فلما جرى التصديق من وراء الحجاب، انقطعت هذه الأسباب، وانحسرت الأبواب، ووضح الحق، والله المشكور على كل حال.

ويعتقد ما ذكرناه، بأن أهل المرء والشكوك تحربوا في زمان الأبياء؛ فمنهم من أنكر الإلهية، وحامره الشكوك في النبوات لذلك؛ ومنهم من اعتقد كون النبي ساحراً، وصار إلى أن المصادر منه تخيل، وما اعتقد معتقد في دهر من المنحور كون المعجزة فعلاً لله تعالى على الابتداء، موافقاً لدعوى النبي، ثم استراب في النبوات ودينك شاهد على أن ذلك موقع ضروري، لا محال للشكوك فيه.

فهذا قولنا في دلالة المعجزة على صدق الرسول، ولا يكاد يستتب ذلك للمعتزلة. فإن معنى ما ذكرناه على القصد إلى التصديق، ويعسر على معتزلة إثبات قصد الله تعالى؛ فإنهم صوّا إرادة قديمة ومنعوا كونه مريداً لنفسه - ووضح بما قمده، بطلان كونه مريداً بإرادة حادثة، فلا يبقى لهم متعلق في إثبات قصد إلى تصديق

## فصل

فإن قيل: هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة؟ قلنا: ذلك غير ممكن، فإن ما يقدر دليلاً على الصدق لا يخلو. إما أن يكون معتاداً، وإما أن يكون خارقاً للعادة. فإن كان معتاداً، يستوي فيه البر والفاجر، فيستحيل كونه دليلاً. وإن كان خارقاً للعادة، يستحيل كونه دليلاً دون أن يتعلق به دعوى النبي، إذ كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده ابتداء من فعل الله تعالى؛ فإذا لم يكن يد من تعلقه بالدهوى، فهو المعجزة بعينها.

## فصل

فإن قيل : إن سلم لكم ما ذكرتموه من نزول المعجزة منزلة التصديق بالقول ، فلا يتم غرضكم دون أن تثبتوا استحالة الخلف وامتناع الكذب في حكم الله سبحانه ، ولا سبيل إلى إثبات ذلك بالسمع ، فإن مرجع الأدلة السمعية إلى قول الله تعالى : وما لم يثبت وجوب كونه حقاً صدقاً ، لا يستمر في السمع أصلاً . ولا يمكن أن يحتج في ذلك بالإجماع ، فإن العقل لا يدل على تصحيح الإجماع ، وإنما يتلقى صحته من كتاب الله تعالى

ولا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصاً من وجهين . أحدهما أن الكذب عندكم تحكم لا يقبح لعيبه ، والذي أنه لو سلم أنه نقص ، فالمعتمد في نفي النقائص دلالة السمع . قلنا : أما الرسالة فإنها تثبت دون ذلك في الحال ، ولا يتعلق إثباتها بأخبار تصدى لكونها صدقاً أو كذباً كأن المرسل قال جعلته رسولاً ، وأشأت ذلك فيه آمناً ، ولم يقل ذلك مخبراً عما مضى .

وسبيل ذلك كسبيل قول الغائل . وكنتك في أمري واستبكت لشأني ، فهذا توكيل نادر يستوي فيه الصادق والكاذب . ومحصول القول فيه أن صفة التوكيل ، وإن كانت أخباراً ، فالعرض منها أمر بالتدابير بشأن وانتصاب لشغل ، والأمر لا يلحقه الصدق والكذب . وآية ذلك أن الملك وإن نقم عليه كذب وحلف ، فالفعل الذي عرضاه به يصدق الرسول ويثبت الرسالة ، قطعاً على العيب من غير ريب . فهذا موقف لا يتوقف ثبوته على نفي الكذب عن التاري سبحانه وتعالى ، فاعلموه

ولكن لا يثبت صدق النبي ، بعد ثبوت الرسالة ، فيما يؤديه وينهيه ، ويشرحه من الأحكام ويشرحه من الحلال والحرام ، إلا مع القطع بنفوس التاري تعالى عن الحلف والكذب . فإن النبي يعتضد فيما يدعيه من صدق نفسه في نبيه ، بتصديق الله به . وما لم يثبت وجوب كون تصديقه تعالى حقاً صدقاً ، لا يثبت صدق النبي في أماته . وليس تصديقه فيما يبلعه تفصيلاً ، بمثابة انتصائه رسولاً ، فإن حقيقة نفسه يرجع إلى إثبات أمر ، والإخبار عن صدقه فيما يحبر به يتعرض لكونه صدقاً أو كذباً .

وقد عول الأستاذ أبو إسحاق رضي الله عنه ، في كتابه المترجم بالجامع ، على فصل وحث على التمسك به ، فقال : الأحكام لا ترجع عندنا إلى صفات الأعمال ، وإنما ترجع إلى تعلق الكلام القديم بها . والشيء لا يجب لنفسه ، ولكن يقضي فيه بالوجوب ، للتوعد على تركه ووعد الثواب على عمله . والوعد والوعيد خبران ~~مختلفان~~ لم يثبتا على حكم الصدق ، لم يوثق بهما . وإذا كان كذلك ، لم يتقرر إيجاب وحظر ، ونادب إلى الطاعة وتحذير من المخالفة . ويؤول قصارى ذلك إلى أن لا يتصور للباري تعالى أمر مطاع ، وقد دلت الأدلة على كونه إلهاً قادراً عالماً ، ولا تعقل الإلهية ممن لا

يتصور منه الأمر والنهي وقال عند اختتام هذا الفصل ولو لم يتفق في كتابنا إلا هذا لكان بالحري أن يغتبط به

وقد أبنا ما فهمناه من كلام ذلك الحر رصي لله عنه، ولمنا برى ذلك مقنعاً في الحجاج، ولا سبيل إلى حسم الطلبات عما ذكرناه، ولا وجه لادعاء «ضرورة». والذي عليه التعويل في عرض الفصل، أنا نقول: قد أوضحنا الطرق الموصلة إلى كون الداري سبحانه عالماً مريداً، وقد قلنا ما فيه موقع في إثبات كلام الناصر. والعالم بالشئ المريد به، لا يمتنع أن يقوم به أحرار من المعلوم المراد، على حسب تعلق العلم والإرادة به.

وكل معنى يقبله الموجود، فإنه لا يعرى عنه أو عن صده، إن كان له صده، كما قرر في صدر الاعتقاد. فلو لم يتصف الباري تعالى بحر صدق، لوجب اتصافه بصدده؛ وإذا انصف بصدده استحال أن يقدر ذلك الصدق دهولاً وعفة عما قدرناه محيراً عنه. فإن الدهول كما يصاد الخبر عن الشئ، فإنه يصاد أيضاً العلم به وإرادته. وإن كان صد بحر الصدق، حراً هو حلف وكذب واقع على خلاف المحبر، فيجب مع تقدير ذلك الوصف نفسه والقضاء باستحالة عدمه، لما قلناه من إثبات قدم الكلام.

ثم يؤول منتهى ذلك إلى أنه يستحيل من باري تعالى أن يحبر عما علمه، على حسب تعلق العلم به. وذلك معلوم بطلانه؛ فإننا نعلم قطعاً أن العالم بالشئ يستحيل أن يتصف، على علمه به بصفة يستحيل عليه معها كلام نفسه، الممتنع بمعلومه على حسب تعلق العلم به، حتى يقال مستحيل مع العلم به إخبار الناصر عنه. فإذا امتنع ادعاء هذه الاستحالة شاهداً، وانتسب جاحد ما قلناه إلى دفع البديهة، فيلزم طرده شاهداً وفائلاً

فإن قيل: كيف ادعينم البديهة في فرع أصله متنازع فيه، فإن معظم المتكلمين صاروا إلى إنكار كلام الناصر؟ قلنا: الذي يدعي أهل الحق أن كلام نفسه لا ينكر، وإنما التنازع في أن ما ادعيناه. هل هو كلام، أو هو اعتقاد، أو علم. فأما هو جس للنس وخواطرها، فلا تصاف بها معلوم لا يجحد

فإن قالوا: ليس يمتنع مع تقدير كلام الناصر، أن يعلم العالم كون ريد في الدار، ويدير في حلد نفسه مع ذلك أنه ليس في الدار، قلنا: هذا تحييل ووهم، فإن ذلك الكلام الدائر أحرار، وليس يخبر ناجز مثبت والذي يحقق ذلك، أن العالم بالشئ مع الإخبار عنه على حسب العلم به بتأ قطعاً، يدير في نفسه ما صورته السائل. وحديث بعض على حكم الصدق مستدام، كما كان قبل حطور هذا التقدير

ولو كان ما أكرمه السائل ثانياً، لاستحال احتماؤه مع بقية. وكل عالم بالشئ مخبر عنه على حقيقته، يجد من نفسه على الضرورة الاتصاف بكونه محبراً عنه، مع تقديره مخبراً، على حكم المخلف. وسبيل ذلك كسبيل العلم بالشئ عنى ما هو به، مع تقدير اعتقاده فيه على خلاف ما هو به، فلا يكون الاعتقاد المقدر مع العلم المتقرر اعتقاداً محققاً



فامتنان بما ذكرناه، أن المصير إلى تقدير صفة يستحيل معها الاتصاف بحديث النفس عن  
المعلوم بالعلم، على حسب تعلق العلم به ادعاء استحالة تأنها العقول. ويعتصد ما ذكرناه بأن العالم  
بالشيء، لو لم يتكلف إخطار خلف بقله، لاستمر له حديث النفس صدقاً مع العلم بالذي يتكلف  
تقديراً، وليس بصمة مضادة للحديث الصادق.

فهذا القدر كاف هنا، وهو قاص باتصاف diri تعالى بالكلام المتعلق بالمعلوم، على حسب  
تعلق العلم به. ومن ابتغى مزيداً على ذلك، فليأمل الشامل.

## القول

### في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ

## فصل

قد قدما ما يتعلق بإثبات أصل النبوات على الجملة، وغرضنا الآن الاعتناء بإثبات نبوة نبي  
محمد ﷺ.

وقد أنكر نبوته طائفتان، تمسكت إحداهما بالمصير إلى مع السخ، وتمسكت الأخرى  
بالممارسة في آياته ومعجزاته وذهبت طائفة من اليهود يسمون العيسوية<sup>(١)</sup>، إلى إثبات نبوة  
محمد ﷺ، ولكنهم حصصوا شرعه بالعرب دون من عندهم

فأما من أنكر السخ، وإلى ذهب معظم اليهود، فمقصودنا في إبطال ما انحلوه لا يتبين إلا بذكر  
حقيقة السخ على اختصار واقتصار على ما فيه غية

فالمعصية عندنا، أن السخ هو الحطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بحطاب آخر، على  
وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ. ومن ضرورة ثبوت السخ على التحقيق، رفع حكم بعد ثبوته

والمعتزلة يصيرون إلى أن السخ لا يرفع حكماً ثباتاً، وإنما يبين انتهاء مدة شريعة، وإلى ذلك  
مال بعض أئمتنا، وقالوا: السخ تخصيص الزمان؛ وعوا به أن المكلفين إذا حوطبوا بشرع مطلق،  
فظاهر مخاطبتهم به تأييده عليهم، فإذا نسخ استدل أنه لم يرد باللفظ إلا الأوقات الماضية

وهذا علما نفي للنسخ وإنكار لأصله، ورد له إلى تبين معنى لفظ لم يحط به أولاً وتزليل له

(١) فرقة تنسب إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصمعي وبيل إلى اسمه عوفيد الوهيم أي عابد الله كان  
في زمن المنصور وروى عنه أبي وأمه رسول المسيح المنتظر انظر المثل والنحل

منزلة تخصيص صيغة عامة، والمحصر من الصيغة العامة غير مراد بها، ونحن نلزم المعتزلة ومن  
انتمى إلينا فصلين على موجب أصليين

فتقول للمعتزلة: من أصلكم أن تأخير اليأس عن مورد الخطاب إلى وقت الحاجة غير سائق،  
فلو كان النسخ تيسيراً له، لما استأخر عن النسخ ما ورد أولاً، كما لا يستأخر تخصيص عددهم عن  
اللفظة العامة لو جردت عن محصلها، ولا محصل لهم عن ذلك

وتقول للمتممين إليها: قد علمتم مصير يس حواري سح العبادة المروضة قبل مصي وقت  
يسعها، ويستحيل مع المصير إلى ذلك لقول بأن لسح تيسير لا يقطع وقت العبادة، إذ يستحيل أن  
يقدر للعبادة وقت لا يسعها ثم إبراهيم عليه السلام، مأمور بعدد وعند أصحابنا بالدبح أولاً، وسح ذلك  
عنه آخر، وعين المأمور به هو الدبح، ولم يكن أمعلاً تمتد وتعدد، حتى يصرف الأمر إلى الشيء،  
والنسخ إلى غيره.

وإذا صرف السح إلى عين المأمور به، كان رافعاً للحكم على التحقيق؛ فإذا استحال ذلك رددنا  
على اليهود المكرب للسح، وقلنا ليس بين حواري والاستحالة رنة معقولة، ووجوه الاستحالة  
مضبوطة قرب شيء يستحيل لعمه، كإقلاب الأحاس، واجتماع الصديق، والأمر بما نهى عنه ليس  
مما يستحيل لعمه، فإن تصويره ممكن، لا استحالة فيه؛ فإذا لم يستحل لعمه، امتنع صرف  
استحالته إلى غيره، إذ ليس في تجويزه خروج حقيقة من صفات الإلهية عن حقيقتها، فإن الحكم ليس  
بصفة للفعل نفسية كما قدرناه، وليس في تقدير النسخ ما يقضي إلى تغير العلم والإرادة، ولا يزال  
السبب يطرده حتى يتيقن أن السح لا يستحيل لعمه، ولا يقضي إلى استحالة في غيره.

فإن قالوا: هم تكرون على من يرغم أنه يستحيل لإقصائه إلى اتصاف الباري تعالى بالبدء،  
وهو متقدم عنه؟ قلنا البدء يعبر عن استعادة علم ما لم يكن، ومن أحاط بما لم يكن محيطاً به،  
يقال بدائه، وقد يعبر به عن من يهيم بأمر ثم يندم على ما هم، ولا يتقرر شيء من ذلك في السح؛ فإن  
علم الباري سبحانه متعلق بالمعلومات على ما هي عليه، ولا يتجدد له علم لم يكن، والإرادة على  
أصولنا لا يعتبر بها الأمر؛ فإن الرب سبحانه وتعالى يأمر بما لا يريد، ويريد ما لا يأمر به، فلم يبق  
لادعاء البدء وجه.

وقد تمسك نفاة النسخ بتحليل لا يقوم بالانفصال عنه إلا متحر في هذا الشأن، وذلك أنهم  
قالوا ما أوجبه الله تعالى فقد أخبر عن كونه وجب؛ فلو حطره وأخبر عن كونه محطوراً، لانقلب  
الحبر الأول خلقاً واقعاً على خلاف محره، وذلك مستحيل.

والذي ذكره تخيل ليس له تحصيل وذلك أن الوجوب ليس بصفة للواجب على أصلنا؛  
والمعنى يكون الشيء واجباً أنه الذي قيل به «فعل» هذا أخبر الرب تعالى عن وجوب الشيء فمعناه  
أنه أخبر عن الأمر به؛ فإذا نهى عنه أخبر عن النهي عنه؛ فليس بين الإخبار عن الأمر به تحقيقاً وبين

الإخبار عن النبي عنه تناقض، فلا يتصف كل واحد من الخبرين بالخروج عن كونه صدقاً حقاً.

وإنما تحيل هؤلاء ما قالوه، من حيث اعتقدوا بلوجوب صفة اللوالب، وقلروها مخبراً عنها، ثم قلروا الخبر عن نفسها وصعب موقع ذلك عندهم من حيث علموا أن النسخ رفع حكم ثابت، وليس بأبل إلى تبين ما لم يثبت. ومن أخط ما ذكره، هان عليه مدرك الانفصال عن السؤال. وإذا ثبت جواز النسخ عقلاً، فليس تمنع منه دلالة سمعية

وقد نبغت شريعة من اليهود وتلقوا من ابن الرندي<sup>(١)</sup> سؤالاً واستلوا به الطعام والعمام من أتباعهم، وقالوا: النسخ جائز عند الإسلام، ولكنهم قلوا: تأييد شريعتهم إلى تصرف عمر الدنيا، فإذا سئلوا الدليل على ذلك، رجعوا إلى إخبار نبيهم بإياد شريعتهم، ونحن نقول قد أحرنا موسى بتأييد شريعتهم، فلتأيد، وهو المصنف إجماعاً، وهذا الذي ذكره باطل من وجهين

أحدهما ما نقلوه لو صح لكان صدقاً، ولو ثبت صدقاً حقاً، لما ظهرت المعجرات على بني عيسى ومحمد عليهما السلام، فلما ظهرت دلت على كذب اليهود. ومهما ظهرت معجزة في شرعنا على يد منبي نبي، تبي إذ ذاك كذا في تأييد شريعتهم، فهذا وجه ظاهر. فإن عادوا إلى القدر في معجزة عيسى ومحمد عليهما السلام، لم يبدوا وجهاً في مرامهم، إلا انقلب عليهم مثله في معجزة موسى، عليه السلام

والوجه الثاني أن يقول لو صح ما فتنموه ولتتموه<sup>(٢)</sup> لكان أولى الأعصار بإظهار ذلك عصر النبي ﷺ، ومعلوم أن الجاحدين مكمل ليومة محمد ﷺ لم يألوا جهداً في رد السوء، وغيروا بع محمد ﷺ في التوراة، فلو كان فيها نص لا يقبل لتأويل، في تأييد شريعة موسى عليه السلام، لأظهر وعد من أقوى المعصم فلما لم يظهره في زمن عيسى وعصر محمد عليهما السلام، إذ لو أظهره لتوفرت دواعيهم على نقلهم، فاستعان بذلك، أن ذلك مما اخترعه باعتههم، ويأبى الله إلا أن يثبت نوره.

فهذا غرضنا من الكلام في النسخ، وقد حان أن نتكلم في معجزة الرسول، بعد ما ثبت جواز السح بقضيات العقول.

## فصل

الأولى بنا تصدير هذا الفصل بما يتعلق بانقرآن وتحقيق كونه معجراً، ومقاصدنا نيتها في معرض أجوبة عن أسئلة.

(١) أحد مشاهير الرنقة كان لبوء يهودياً فأظهر الإسلام وقال أنه حزن التوراة كما عانى إبه الفرق بالقرآن وألحد فيه وصعب كتاباً في الرد على القرآن سماه اللداع توفي عام ٢٩٨ هـ. انظر تاريخ ابن كثير ج ١١.

فإن قال قائل: ما دليلكم على أن نبيكم أظهر القرآن؟ وما يؤمنكم أن يكون ذلك محتقاً عنده؟ قلنا: لا حجاج في دهر الضرورات ونحن بصطار نعلم أن بينا عليه السلام كان يدرس القرآن ويتلوه، ويعلمه صحبه وأتباعه، وما نلت توتراً معلوم على الضرورة وجحد ذلك بمثابة جحد كون محمد ﷺ في الدنيا، وهذا كجحد النول والوقوع وأيام لخاصين ولا معنى للإطبات في ذلك.

فإن قيل: فإن سلم لكم ظهور ذلك منه في زمانه، فما دليلكم على تحديه به وتعجيره الأمم بالدعاء إلى معارضة؟ قلنا: هذا أيضاً معلوم على الضرورة فإن رسول الله ﷺ لم يرل مدلياً بالقرآن، مُدلياً به، مدعياً اختصاصه بكتاب الله تعالى المنزل عليه ومن أنكر ادعاء استيثاره به، وتعلقه بتخصيص الرب تعالى إياه بكتبه، فقد جحد ما تواترت الأحاديث عنه.

والذي يحقق ما قلناه، أنا على البديهة نعلم أن واحداً من العرب لو أتى - تقديرأ - بمثل القرآن، لكان ذلك قادحاً فيما يعهد من دعوى نسوة مريباً به حاطة من رثته، وهذا ما لا سبيل إلى إنكاره، ولو لا تحديه به لما كان الأمر كذلك ولا حصه بما قلناه وقد نصت آي من القرآن على التحدي وتعجير العرب ومنها قوله تعالى ﴿فمن لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله، ولو كان بعضهم ظهيراً﴾ (سورة الإسراء: ٨٨)، إلى غيرها من الآي في معناها.

فإن قيل لا يعد تقدير الاختلاف بين هذه الآي بأعيانها، فإنها لا تلع ملح الإعجاز فيجتمع تقدير احتراعها قلنا ما من آية هي من القرآن إلا وقيلها ثابت على التواتر، إذ تلتها قراء الحلف عن قراء السلف ولم يرل الأمر كذلك، يقفه أصاغر عن أكابر، حتى أسسد النقل إلى قراء الصحابة رضي الله عنهم، وما نقص عند القراء في كل دهر عن تعدد التواتر والذي يوضح ما قلناه، أن لو تشككا في آية بعينها لاتجه ذلك في كل آية، وذلك يسقط الثقة بنقل جملة القرآن.

فإن قيل: ما الذي يؤمنكم أن القرآن عورص، ثم كنتم ما عورص به؟ قلنا هذا محال، إذ لو كان ذلك كذلك لظهر الأمر واشتهر، والحطب لعظيم لا يحفي في مستقر العادة، وادعاء ما ذكره السائل بمثابة ادعاء حليفة قائم بأمر المسلمين قبل أبي بكر رضي الله عنه، وذلك يعلم بطلانه على الضرورة.

والذي يعصد ما قلناه، أن الكثرة من لدى رسول الله ﷺ إلى وقتنا، يادلون كه مجهودهم في أن ينكتوا في الدين بأقصى الإمكان فلو كانت المعارضة ممكنة غير متعذرة، لاحتالوا فيها على كرور الدهور وطول العصور، ولو خفيت معارضته لاستجد مثلها.

ثم إن كان هذا السؤال وصريه من القائلين بالنبوءات، انعكس عليهم جميع ما أوردوه في معجزات نبيهم. فيقال لليهود: ما يؤمنكم أن موسى عليه السلام عورصت آياته، ثم تواضع بنو إسرائيل على طمس الحجر عما جرى من معارضته؟

فإن قيل: هم تكرون على من يرعم أن العرب ما انكت من معارضة القرآن عن عجز، إنما

أعجزت عنه بقلة الاكتراث. قلنا: هذا ركيك من القول لا يبرح به من شدا طرفاً من الآداب، فإن العرب في تحاورها وتقاوصها، كانت تشمر إذا تهاجت لمعارضة الركيك من الشعر والرصين المتين منه. وباضطرار تعلم أن القرآن في اعتقادهم لم يحط عن شعر لشاعر ونثر لناثر، حتى يحملهم الازدراء به على التكفاف عن معارصته.

كيف، وقد كان الرسول عليه السلام وأنصاره يقولون لو عارضتم سورة من القرآن لألقينا إليكم السلم وآثرنا الواجز بعد التناحر، وأدعنا لكم من تكن الأخرى، ألقينا صرام الحرب، وأدمننا مراسها وأحكمنا أسامها، ومددنا الأيدي إلى قتل النفوس وهناك الشجوف عن العوائق العرييات. وكيف يحظر لعافل، وقد ظهرت كلمة الإسلام وحففت على المسلمين الرايات والأعلام أن يؤثر الكفار أهوالاً تشيب الواصي وأحوالاً تزيل الرواسي ولا يعارضوا سورة لزدراء بها.

لقد ثبتت المحعزة والتعدي بها، والعجز من معارصتها، وهذا القدر مغل فيما نريد، والله الموفق للصواب.

## فصل

فإن قيل: أوصحوا لنا وجه الإعجاز في القرآن، ثم بسوا القدر المحعز منه قلنا. المرصي عندنا أن القرآن مععز لاحتجاج الجلالة مع الأسلوب والنظم لمخالفة لأساليب كلام العرب. فلا يستعمل النظم بالإعجاز على التحريد، ولا تستعمل الجلالة أيضاً.

والدليل عليه أن لو قدرنا الجلالة المحعزة مععزة، لم نعلم سؤالاً مخيلاً. إذ لو قال قائل: إذا قوبل القرآن بحط العرب ونثرها وأشعارها وأراجيرها، لم يحط كلام اللذ السلاء واللحن الفصحاء عن جزالة القرآن، انحطاطاً يبيحاً قاطعاً للأوهام. وإن ادعينا الإعجاز في الأسلوب المحض، والنظم المخالف لصروب الكلام، فربما ينجم تقدير نظم ركيك يصاهي نظم القرآن، كما يؤثر من ترهات مسيلمة الكذاب حيث قال: الفيل ما الفيل، وما أدرك ما الفيل، له ذنب وثيل وخراطوم طويل. فلا يعجز عن مثل ذلك، مع الرصى بالركيك والكلام العرذول الذي نمجه الأسماع. فيلزم من مجموع ما ذكرناه ربط الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة.

فإن قيل: ما وجه البلاغة في القرآن؟ وما وجه حروح نظمه عن صروب الكلام؟ قلنا: أما وجه البلاغة فينبه لا خفاء بها. والبلاغة التعبير عن معنى مسيد بلفظ شريف دلوق رائق، منبىء عن المقصود من غير مزيد؛ فهذا الكلام الجزل، والمنطق المصل. ثم البليغ من الكلام تغنن أقسامه.

فمن جوامع الكلم الدلالة على المعاني الكثيرة بالعبارات الوجيزة، وهذا الضرب لا يعد في القرآن كثرة.

فمنه إنباء الله تعالى عن قصص الأولين، ومآل السرفين وعواقب المهلكين، هي شطر من آية،

ودلك قوله عز وجل ﴿فمهم من أرسلنا حقاً، ومهم من أحدثه الصيحة، ومنهم من خسفنا به الأرض، ومنهم من أغرقنا، وما كان الله يظلمهم، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾ [سورة النكبات ٤٠]  
وقال الرب على مفتاح أهل السفينة وحرثها وهلاك الكفرة، واستقرار السفينة واستوائها،  
وبوحه أوامر التسخير إلى الأرض والسماء، بقوله تعالى ﴿وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها  
ومرسلها﴾، إلى قوله ﴿وقبل بعداً لظلمين﴾ [سورة هود ٤١-٤٤]

وأبنا عن الموت وحسرة النفوس، ونذر لآخره وثوابها وحقاقها وهوز الفائزين، وتردي  
لمحرمين، والتحذير من التعرير بالدب، ووصف دافقة بالإصافة إلى دار الفاء بقوله تعالى ﴿كل  
نفس ذائقة الموت وما تؤفون أحوركم يوم القيامة﴾ [سورة آل عمران ١٨٥] الآية.

ومن أقسام الكلام اللمع قصص لقصص من غير انحطاط عن الكلام الحرل، ومعظم اللغاة  
يعتبر كلامهم ما شوا، هذا لابسو، حكايات لأحوال حدوثوا بالكلام الرث والقول المستعث، وإن  
حاولوا كلاماً جزلاً، لم يترك الكلام مفصلة من المعنى

وهذه قصة يوسف عليه السلام، مع اشتغالها على الأمور لمحتثة، والمؤتلفة مسرودة، على أحسن  
نظام وأبلغ كلام متسقة الأطواف، مثلثة لأكاف، كأن آياتها أحد بعضها برفاق بعض ثم  
القصص لا تحلو عن التردد والتكرار سيما إذا اتحدت المعاني، وما لنا نكف أعف في هذا المعتمد  
نرف بحر لا ينقص!

ومن صدق الآيات على ملاءمة القرآن، عرف العرب فاطم بها، صريحاً وصحفاً، فهم من  
اعرف وأفصح، ومنهم من سكوت وصمت ولو كان في القرآن ما يجانب الجلالة، لكان أحق الناس  
بالتعريض لسببه إلى الركافة أهل اللسان

فإن قيل هل في القرآن وحه من الإعجاز غير العظم والملاءمة؟ قلنا: أحسن فيها وجهان  
معبران:

أحدهما الإساءة عن قصص الأولين على حسب ما ألقي في كتب الله تعالى المترلة، ولم يكن  
رسول الله ﷺ ممن عانى تعلماً ومارس تلقف كتب وكان يشأ بين طهراني العرب، ولم تعهد له  
خرجات يتوقع فيها تلقف عدم ودراسة كتاب، وكان في ذلك أصدق آية على صدقه.

واشتمل القرآن على عيوب تتعلق بالاستفاد والإخبار عن المغيث، قد يوافق كزة أو كرتين،  
فإذا توالى الأحبار كانت حارفة للمعادات فمن عيوب انقرآن قوله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس  
والجن﴾ [سورة الإسراء ٨٨] الآية، وقوله تعالى ﴿فإن لم تفعلوا، ولن تفعلوا﴾ [سورة القرة ٢٤] وقوله  
تعالى: ﴿لندخلن المسجد الحرام﴾ [سورة التبع ٤٧]، وقوله تعالى ﴿الم عنت الروم﴾ [سورة الروم ١]  
وقوله تعالى ﴿وعذكم الله معانم كثيرة﴾ [سورة النج ٢٠]، إلى غير ذلك مما يطول تعدادده.

## فصل

للمرسول ﷺ آيات لا تحصى سوى القرآن؛ كانشقاق القمر، وإنطلاق العجماء، ونبع الماء من خلل الأصابع، وتسبيح الحمصى، وتكثير الطعام القليل والمرضى عندنا، أن آحاد هذه المعجزات لا تثبت تواتراً، لكن مجموعها يفيد العلم قطعاً باختصاصه بخوارق العادات، كما أن آحاد البذل من حاتم لا تثبت تواتراً، ولكن مجموعها يفيد العلم على الضرورة بسخافته، وكذلك القول في حسارة أمير المؤمنين «علي» رضي الله عنه، وشجاعته وأما انشقاق القمر، فقد أنشأت عنه آية من كتاب الله ثبت ثقلها تواتراً، فهنا القدر بالغ كاف فيما نرومه.

## باب

القول في أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين.

اعلموا أن أحق ما يفتح به الباب، معنى النبوة؛ فليست النبوة راجعة إلى جسم النبي، ولا إلى عرص من أعراسه، ويبطل صرفها إلى علمه بوجه إذ ذلك يشك من غير تقدير النبوة. وباطل أيضاً صرف النبوة إلى علم النبي بكونه نبياً، فإن المعلوم ما لم يتقرر فلا يقرر العلم به. فإن كان النبي عالماً بنبوته فما نبوته؟ وفيها السؤال

فالسؤال ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه «أنت رسولي» وهذا بمثابة الأحكام، فإنها ترجع إلى قول الله تعالى ولا تزول إلى صفات الأفعال، فليس للمعلول الواجب صفة لوجوبه بصفة. بل المعلول المقول فيه «افعل»، واجب بالقول، وذاك بمثابة المذكور الذي لا يكتسب من الذكر صفة في نفسه.

## فصل

إن قيل. بينوا لنا عصمة الأنبياء وما يجب لهم قلنا: يجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة، وهذا مما نعلمه عقلاً، ومدلول المعجزة صدقهم فيما يلعون. فإن قيل: هل تجب عصمتهم عن المعاصي؟ قلنا: أما الفواحش المؤدية بالسقوط وقلة الديانة، فتجب عصمة الأنبياء عنها إجماعاً.

ولا يشهد لذلك العقل، وإنما يشهد لعقل لوجوب العصمة عما يناقض مدلول المعجزة. وأما الذنوب المعدودة من الصغائر، على تفصيل سيأتي الشرح عليه، فلا تنهها العقول ولم يقم صنادي دليل قاطع سمعي على نفيها، ولا على إثباتها. إذ نقوط بصوص أو إجماع، ولا إجماع إذ العلماء

مختلفون في تجويز الصغائر على الأنبياء، وبخصوص التي تثبت أصولها قطعاً، ولا يقلل فحواها التأويل، غير موجودة

فإن قيل: إذا كانت المسألة مطبوعة، فما لأغلب على الظن عندكم؟ قلنا: الأغلب على الظن عندما جوارها، وقد شهدت أفاضل أنبياء في أي من كتاب الله تعالى على ذلك فإله أعلم بالصواب.

فإن قيل: قد استوعبتم ما يليق بالمعتقد في البواطن، وأصرتكم عن الرد على العيسوية، قلنا: إنما فعلنا ذلك لوصوح تناقص قولهم، بأنهم ائتمروا شريعته ثم كذبوه، وقد علمنا ضرورة أنه ادعى كونه منسحباً إلى التخليد وأرسل دعائه إلى الأكاسرة وملوك العجم فوضح بهذا القدر سقوط مذهبهم وبحزبه ما لا يسوغ جهله في السوءات

## باب

اعلموا، وفقكم الله تعالى، أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلاً، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً؟ وإلى ما يدرك سمعاً، ولا يتقرر إدراكه عقلاً؟ وإلى ما يحوز إدراكه سمعاً وعقلاً.

وأما ما لا يدرك إلا عقلاً، فكل قاعدة في الدين متقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب انصافه كونه صدقاً، إذ السمعية تستند إلى كلام الله تعالى؛ وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوباً، فيستحيل أن يكون مدركه السمع.

وأما ما لا يدرك إلا سمعاً، فهو لقضاء مرفوع ما يحوز في العمل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم ثبوت الجائر ثبوته فيما عاب عما إلا بسمع، ويتصل بهذا القسم عندما جعله أحكام التكليف، وقضاياها من التضييع والتحسين والإيجاب والخطر، والندب والإباحة

وأما ما يحوز إدراكه عقلاً وسمعاً، فهو بدي تدل عليه شواهد العقول، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدماً عليه فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل وبطريق هذا القسم إثبات جواز الرؤية، وإثبات استلزام الباري تعالى بالحق والاحتراع، وما صاهم مما يتدرج تحت الضبط الذي ذكرناه. فأما كون الرؤية ووقوعها بطريق ثبوتها الوعد الصادق والقول الحق

فإذا ثبتت هذه المقدمة، فيتعين بعدها على كل معتر بالدليل واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية، فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها - مما هو سبيله - فلا وجه إلا القطع به.

وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مصمومها مستحيل في العقل، وثبتت أصولها قطعاً، ولكن طريق التأويل يحول فيها، فلا سبل إلى القطع؛ ولكن المتدين يغلب على ظنه



ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعاً، وإن كان مضمون الشرع المصطلح بنا مخالفاً لقضية العقل، فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع، ولا خفاء به.

فهذه مقدمات السمعية، لا بد من الإحاطة بها، ونحن الآن نسرد أبوابها تترى، مستعينين بالله، ونذكر في كل باب ما يليق به من فصول معقودة إن شاء الله.

## باب الآجال

الآجال يعبر بها عن الأوقات، فأجل كل شيء وقته، وأجل الحيلة وقتها المقارن لها، وكذلك أجل الوفاة. فالأوقات في موجب الإطلاقات يعبر بها كثيراً عن حركات الفلك، ودلوج الليل على النهار، والنهار على الليل.

وتحقيق القول في الأوقات أنها لا تنحصر بأجناس من الموجودات، تخصيص الجواهر والعلوم ونحوها، ولكن كل واقع انتهى أن يقرن بمتجدد، فذلك المتجدد الذي قرن به الحادث وقت له وذلك إلى قصد المؤقت وإراحته. فإذا قال قائل: قدم زيد عند طلوع الشمس، فقد جعل الطلوع وقتاً للقدم، وإن قال: طلعت الشمس عند قدوم زيد، فقد جعل القدوم وقتاً للطلوع.

والأصل في التوقيت، أن يقدر المؤقت متجدداً معلوماً، ويفرض فيما يؤقت استبهاماً، فيزيل الاستبهام الموهوم بضم ذكره إلى ذكر ما فرض معلوماً، ثم يجوز أن يقدر موجود متجدد وقتاً، ويجوز أن يقدر عدم وقتاً، إذا تحقق التجدد فيه في مثل قول القائل: تحرك الجوهر عند زوال السواد عنه.

وذهب بعض القدماء إلى أن كل موجود مفترق إلى زمان، وقضوا لذلك بثبوت أوقات لا نهاية لها ولا مفتتح، وزعموا أن الباري لم يزل موجوداً في أوقات غير متناهية، وهذا لا يتحصل، ولا معنى للزمان إلا قرن حادث بمتجدد، أو قرن متجدد بمتجدد.

وقد أقمنا الدليل الواضح على قدم الباري تعالى، وأوضحنا استحالة حوادث لا أول لها، ومقتضى هذين الأصلين يقضي بفساد ما قال هؤلاء، ولو افترض كل موجود إلى وقت، لافتقرت الأوقات إلى أوقات، ثم يتسلسل القول ويؤدي إلى جهالة، لم يلزمها أحد من العقلاء.

والغرض من الباب أن نعلم أن كل من يقتل فقد مات بأجله. والمعنى بذلك أن الذي قتل قد علم الله تعالى في ليله مآل أمره، وما علم أنه كائن فلا بد أن يكون فإن قيل: لو قدر عدم القتل فيه، فما قولكم في تقدير موته وبقائه؟

قلنا: ذهب كثير من المعتزلة إلى أنه لو قدر عدم القتل فيه لبقى مدة، والقائل قاطع بذلك

أجله . وذهب آخرون إلى أنه لو لم يقتل تقديرٌ، لمت حب أنه في الوقت الذي يقدر القتل فيه، وذلك كله خبط لا محصول له .

والوجه القطع بأن من علم الله تعالى أنه يقتل، فإنه يقتل لا محالة، فإن قتر مقتر عدم القتل، وقتر معه أن يكون المعلوم أنه لا يقتل ولا يمكن مع هذا التقدير القطع بامتداد العمر، ولا القطع بالموت في وقت القتل بدلاً منه، بل كل جائز ممكن عقلاً لا يمتنع تقديره، فهذا ما لا يسوغ غيره، وقد شهدت أي من كتاب الله تعالى على أن كل هالك مستوف أجله، منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَأْخِذُونَ﴾ (سورة النحل ٦١)

فإن قيل: ما المعنى بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ (سورة الطور ١١)

قلنا: المراد بهذه الآية وجهان من التأويل أحدهما أن يكون المراد بها، وما ينقص من عمر شخص من أعمار أصراة ومبالغ مدة أمثاله، وبس المراد ينقص عمره الواقع في معلوم الله، وكيف يسوع ذلك، وفيه تقدير علم الله تعالى<sup>١</sup> والوجه الثاني، أن تحمل الريادة والنقصان على المحو والإثبات المعنويين على صحف الملائكة، وقد ثبت شيء في صحيفتهم مطلقاً، وهو مقيد في معلوم الله تعالى، وعلى ذلك حمل المحققون قول الله تعالى ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ (سورة الرعد ٢٩)

## باب الرزق

والرزق يتعلق مرروق، نعلق العمة بمعن عليه، والذي صح عندنا في معنى الرزق، أن كل ما انتفع به منتفع فهو رزقه، فلا فرق بين أن يكون متعلباً بساعه، وبين أن لا يكون متعلباً به .

ودهب بعض المعتزلة إلى أن لرزق هو حلك، ورزق كل موحود ملكه، وقد أرم هؤلاء أن يكون ملك الباري تعالى رزقاً له، من حيث كان ممكلاً له، فلم يحدو عن ذلك انفصلاً

وراد المتأخرون، فقالوا: رزق كل مرروق ما انتفع به من ملكه وهؤلاء تحرروا عن ملك الباري تعالى لما قيدوا الملك بالانتفاع، والرب تعالى متقدس عنه، ولمهم مع هذا التقييد، أن يقولوا: لا يدر على البهائم رزق الله تعالى؛ فإنها لا تتصف بالملك وإن اتصفت بالانتفاع، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عِندَ اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (سورة هود ٦) فإذا بطل ما قالوه، لم يبق إلا صرف الرزق إلى الانتفاع من غير رعاية الملك

فإن قالوا: هذا الأصل يلزم أن يكون المعصب رزقاً للمعصب إذا انتفع به، ثم لا وجه لضعفه من رزقه ودفعه عما رزقه الله تعالى، وتوجيه اللاتمة عليه؛ وهذا الذي استكروه بص مذهبنا؛ فكل منتفع بشيء مرروق به

ثم الرزق ينقسم إلى المحظور والمباح ، وما ذكره من أن المرووق لا يدفع عن رزقه ، ممنوع غير مسلم ، وظاهر تشغييهم يعارضه قولهم : إن القدرة على الإيمان قدرة على الكفر ، والكافر إذا عندكم معاً من جهة الله تعالى على كفره ؛ فإن لم يعد أن يكون المعاقب بكفره معاناً على كفره ، لم يعد ما ذكرناه .

ثم الذي التزمه بجر إلى شناعة لا يبرأ بها من دين . وذلك أن من اختلى بالحرام طول عمره ، وانصرفت انتفاعاته إلى الجهات المحظورة من كل وجه ، فيلزم أن يقال : لم يدر عليه من الله رزق ، وما رزقه الله قط ؛ وذلك عظيمة لا يتحملها متدين .

ثم الرزق عندنا يطلق على ما يتسع به ، إذا تقرر الانتفاع به ؛ فهنا مقتضى الإطلاق . ومن اتسع ملكه ولم يتسع به ، يقال له : لم يجعل الله ما حوله رزقاً له ، ويتعلق صرف الرزق إلى محض الانتفاع في إطلاق اللسان .

قال الكلام إلى أن الرزق هو المتسع به ، وإن سمي الانتفاع رزقاً ، فالمراد به المتسع به ؛ إذ لو جعلنا نفس الانتفاع رزقاً ، لأخرجنا الأطعمة والأشربة والأثاث عن كونها أرواقاً ، وذلك خروج عن موجب اللسان ؛ والقول في هذا الباب ، وفي الذي تقدم عليه ، يتعلق بمحصر العبارة والتناقض فيها .

## باب

### في الأسعار

الأسعار كلها جارية على حكم الله تعالى ، وهي إثبات أقدار أبدال الأشياء ؛ إذ السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه : من عزة الوجود والرحاء ، وصرف لهمم والدواعي ، وتكثير الرغبات وتقليلها ، وما يتعلق فيها باختيار العباد ، فهو أيضاً فعل الله تعالى ؛ إذ لا مخترع سواه .

وأطلقت المعتزلة القول بأن السعر من أفعال العباد ، وفيما قدمناه في خلق الأعمال مقنع في الرد عليهم .

## باب

### في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قد جرى رسم المتكلمين بذكر هذا الباب في الأصول ، وهو بمجال الفقهاء أجدر . فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بالإجماع على الجملة ؛ ولا يكثرث يقول من قال من الروافض : إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، موقوفان على ظهور الإمام فقد أجمع المسلمون ،

‘ قبل أن ينبغ هؤلاء، على التواصي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتوبيخ تاركه مع الاقتدار عليه. ولعلنا نذكر لعمرك كفاية في تقصير نصوص الإمامية، إن شاء الله.

فإذا ثبت ما قلنا أصلاً، فلا ينحصر بالأمر بالمعروف والولاء، بل ذلك ثابت لأحاد المسلمين. والدليل عليه الإجماع أيضاً. فإن غير الولاية من المسلمين في الصدر الأول، والعصر الذي يليه، كانوا يأمرؤن الولاية بالمعروف، ويهوبهم عن المنكر، مع تقرير المسلمين إياهم، وترك توبيخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف من غير تقلد ولاية.

ثم حكم الشرع ينقسم إلى ما يستوي في إدراكه الخاص والعام، من غير احتياج إلى اجتهاد، وإلى ما يحتاج فيه إلى اجتهاد. فأما ما لا حاجة فيه إلى الاجتهاد، فللعالم وغير العالم الأمر فيه بالمعروف والنهي عن المنكر. وأما ما احتضن منكره بالاجتهاد، فليس للعوام فيه أمر ولا نهْي، بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد.

ثم ليس للمجتهد أن يتعرض بالردع ولزجر على مجتهد آخر، في موضع الخلاف، إذ كل مجتهد في الفروع مصيب علناً. ومن قال إن المصيب واحد، فهو غير متعين عنده، فيمتنع زجر أحد المجتهدين الآخر على المنهين.

ثم الذي يتعاطى الأمر بالمعروف لو لم يكن ورعاً، لم ينحسم عنه الأمر بالمعروف؛ إذ ما يتعين عليه في نفسه، فرض متميز عما يتعين عليه الأمر به في غيره، ولا تعلق لأحد العرصين بالآخر. ثم الأمر بالمعروف فرض على الكفاية؛ فأما قدم به في كل صقع من فيه صاء، سقط المرض عن الباقيين.

وللأمر بالمعروف أن يصد مرتكب الكبيرة بفعله، إن لم ينفع عنها قوله. ويسوغ لأحد الرعية ذلك، ما لم يتطأ الأمر إلى نصب، قدر وشهر سلاح؛ فإن انتهى الأمر إلى ذلك، رُبط ذلك الأمر بالسلطان، فاستعنى به. وإذا جار وإلى الوقت، وظهر ظلمه وعُشَمه، ولم يرعو عما زجر عن سوء صنيعه بالقول، فلاهل الحل والعقد التراطو على درءه، ولو بشهر الأسلحة ونصب المحروب.

وليس للأمر بالمعروف البحث والتظير والتجسس، واقتحام الدور والظنون، بل إن عثر على منكر ضيّره جهده.

فهذه عقود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يشد منها عقد، وتفصيلها الشرع من مفتحه إلى مُخْتَمِه.

## باب الإعادة

مقصود هذا الباب يحصره فصلان: أحدهما في تثبيت جواز الإعادة، والثاني في وقوعها.

فأما جواز الإعادة فالمقل يدل عليه، ويدل عليه السمع أيضاً، كما ذكرنا في صدر السمعيات.  
وكل حادث عدم لإعادته جائزة، ولا فصل بين أن يكون جوهرأ أو عرضأ.

وذهب بعض أصحابنا إلى أن الأعراض لا تعاد، بناء على أن المعاد معاد لمعنى، فلو أعيد  
المرض لقام به معنى. وهذا لا أصل له عند المحققين؛ فإن الإعادة بمثابة النشأة الأولى، وليس  
المعاد معاداً لمعنى.

وجوزت المعتزلة إعادة الجواهر إذا عنيت، وفسموا الأعراض إلى ما يبقى وإلى ما لا يبقى.  
وقالوا: ما لا يبقى منها كالأصوات والإرادات فلا يجوز إعادتها، وكل عرض يستحيل بقاؤه يختص  
عندهم بوقت لا يجوز تقدير تقدمه عليه، ولا تقدير استيخاره عنه. وأما الباقي من الأعراض،  
فمنقسم إلى ما كان مقدوراً للعبد، وإلى ما لم يكن مقدوراً له؛ فأما ما كان مقدوراً للعبد، فلا يجوز  
من العبد إعادته، ولا يصح من القديم أيضاً إعادته عندهم. وأما ما لم يتعلق به قدرة للعبد، وهو باق  
من الأعراض، فتجوز إعادته.

فإن مثلنا الدليل على جواز الإعادة لشترائه من نص الكتاب، وفحوى الخطاب، وشبهها  
الإعادة بالنشأة الأولى، كما قال تعالى رداً على منكري الميث: ﴿فإن من يحيي العظام وهي رميم.  
قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾

ووجه تحرير الدليل أننا لا نقدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة، ولو قدرناها مثلاً  
لها لقضى العقل بتجويرها، فإن ما جاز وجوده جاز مثله؛ إذ من حكم المثلين أن يتساوى في الواجب  
والجائز.

وهذا توسع في الكلام، فإن الإعادة هي المعاد، والمعاد هو بعينه المخلوق أولاً، فكيف يقدر  
الشيء خلافاً لنفسه! والدلالة تعتصد بأن الأوقات التي هي مقارنة موجودات لموجودات لا أثر لها.  
لما فرض وجوده في وقت لم يمتنع تقديره في غيره.

وهذا لا يستقيم للمعتزلة مع خرمهم أصل الإعادة بمنعها فيما لا يبقى من الأعراض، بأن  
قالوا: إنما منعنا إعادة ما لا يبقى من الأعراض؛ لأنه لو عاد، وقد سبق له الوجود، لكان موجوداً في  
وقتين؛ ولو جاز وجوده، في وقتين يتخللهما عدم، لجاز وجوده في وقتين متوالين. وهذا الذي  
ذكروه اقتصر على الدعوى المحضة، وهم بالجمع بينهما مطالبون.

ثم لو استمر الوجود في وقتين، لاتصف العرض بكونه باقياً، ولو بقي العرض كذلك  
لاستحال عدمه، وليس كذلك إذا وجد العرض في وقتين بينهما عدم. فإن في كل وقت حادث غير  
مستمر، وهو مقدور عندنا في حالتي المخلوق والإعادة، وإن كان يمتنع كون الباري مقدوراً. ثم  
يلزمهم إعادة مقدور العبد، فلا يجدون في الانفصال وجهاً مغيياً، كما ذكرناه في خلق الأعمال، فهذا  
كلام في جواز الإعادة.

فأما وقوعها فمستدرك بالأدلة السمعية، وقد شهدت القواطع منها على التحشر والنشر، والانبعاث للعرض والحساب والثواب والعقاب. فإن قيل: هل تعلم الجواهر، ثم تعاد؛ أم تبقى وترول أعراضها المعهودة، ثم تعاد بنيتها؟ قلنا: يجوز كلا الأمرين عقلاً، ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما، فلا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجسام الثواب، ثم يعاد تركيبها إلى ما عهد قل ولا تحيل أن يعلم منها شيء، ثم يعاد، والله أعلم بعواقبها ومآلها.

## باب

### جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع

فمنها إثبات عذاب القبر، ومساواة منكر ونكير. والذي صار إليه أهل الحق إثبات ذلك، فإنه من مجورات العقول، والله مقتدر على إحياء الميت، وأمر الملكين بسؤاله عن ربه ورسوله. وكل ما جوزه العقل، وشهدت له شواهد السمع، لزم بالحكم بقبوله، وقد تواترت الأخبار باستعانة رسول الله ﷺ بربه من عذاب القبر، ونقل آحاد من لأخبار في ذلك تكلف، ثم لم يزل ذلك مستحباً في السلف الصالحين، قبل ظهور أهل البدع والأهواء.

ومن الشواهد لذلك من كتاب الله تعالى، قوله في قصة فرعون وآله: ﴿وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ النَّارُ يُعْرَصُونَ عَلَيْهَا غَدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ (سورة طه: ٤٦) وهذا نص في إثبات عذاب القبر عليهم قبل المحشر فإنه عز من قائل ذكر ذلك، ثم قال: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (سورة طه: ٤٦)

فإن تمسك نفاة عذاب القبر بمسالك الملحمة المستهزئة بالشرع، وقالوا: نحن نرى الميت الذي يدفنه على حاله، ويعلم على الضرورة كونه ميتاً، ولو تركناه صاحباً دهنراً لما حال عما عهدناه عليه. وهذا من قائله ملزم بعدم الطمأنينة إلى الإيمان، والركون إلى الإيقان، وهو بمثابة استبعاد نشر العظام المالية، وتأليف الأجزاء المفترقة، في أجواف الساع، وحواصل الطيور، وأفاصي التحوم، ومدارج الرياح، إلى غير ذلك.

ثم اعلّموا أن المرضي عندنا أن السؤال يقع على أجراء يعلمها الله تعالى، من القلب أو غيره فيحييها الرب تعالى، فيتوجه السؤال عليها وذلك غير مستحيل عقلاً، وقد شهدت قواطع السمع به، وما ذكروه من الإنكار والإكبار بمثابة إنكار الجاحدين رؤية رسول الله ﷺ الملائكة مع جلوسه بين أظهرهم.

## فصل

فإن قيل: بينوا الروح ومعناه، فقد ظهر الاختلاف فيه. قلنا: الأظهر عندنا، أن الروح أجسام

لطيفة مشابهة للأجسام المحسوسة، أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابهتها لها، فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة

ثم الروح من المؤمن يعرج به، ويرفع في حواصل طيور خضر إلى الجنة، ويهبط به إلى محيق من الكفرة، كما وردت به الآثار. والحياة عرض تحيا به الجواهر، والروح يحيا بالحياة أيضاً، إن قامت به الحياة. فهذا قولنا في الروح.

## فصل

### في الجنة والنار

الجنة والنار مخلوقتان، إذ لا يحيل العقل خلقهما، وقد شهدت بذلك أي من كتاب الله تعالى، منها قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة آل عمران: ١٣٣] والإعداد يصرح بثبوت الشيء وثبوته. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَ جَنَّةِ الْمَأْوَىٰ﴾ [سورة النجم ١٣-١٤] وتواترت الأحبار في قصة آدم عليه السلام، عن الجنة وإدخال آدم إليها، ويدور الملة منه فيها، وإحراجها عنها، ووعد الرد إليها. وكل ذلك ثابت قطعاً، متلقى من فحوى الآيات المستفيض من نقل الأئمة والفقهاء

وقد أنكرت طوائف من المعتزلة خلق الجنة والنار، وزعموا أن لا فائدة في خلقهما قبل يوم الثواب والعقاب، وحملوا ما نصت الآية عليه في قصة آدم عليه السلام على ستان من بساتين الدنيا، وهذا تلاعب بالدين، واتساع عن إجماع المسلمين. وما هفوا به، من قولهم لا فائدة في خلق الجنة والنار في وقتنا، ساقط لا محصول له. فإن أعمال الباري تعالى لا تحمل على الأفراس على أصول أهل الحق، وهو تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

ثم، بم ينكرون على من يقول لهم. علم الله تعالى أن خلق الجنة والنار لطف في الإيمان والأحكام العقلية، وذلك غير بعيد على موجب قياسهم في اللطف والصلاح والأصلح؟

## فصل

### في الصراط

والصراط ثابت على حسب ما نطق به الحديث، وهو جسر ممدود على متن جهنم، يرد الأولون والآخرون. وإذا توافوا إليه قيل للملائكة: ﴿وَقُضِرَ لَهُمْ إِنْهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ [سورة الصافات: ٢٤]

والميزان حق، وكذلك الحوض والكتب التي يحاسب عليها الخلائق، ولا تحيل العقول شيئاً من ذلك. ودلالة السمع ثابتة على قطع في جميع ما ذكرناه.

فإن أبدوا وراء في الصراط، وقالوا: في الحديث المشتمل عليه إنه أدق من الشعر وأحد من السيف، وخطور الخلاق على ما هذا وصفه غير ممكن. وربما يجعلون الميراث، مصيراً إلى أن الأعمال هي التي يتعلق الثواب والعقاب بها، وهي أعراض لا يتحقق وزنها.

فأما ما ذكره في الصراط فلا حياء سقوطه؛ فإنه لا يستحيل الخطور في الهواء، والمشي على الماء. وكيف ينكر ذلك من يلزمه الدين رعباً الاعتراض بقلب العصا حية وقلب البحر، وإحياء الموتى في دار الدنيا. والموزون الصحف المشتملة على الأعمال، والرب تعالى يزنها على أفضل أجور الأعمال وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها. فهذا القدر كاف في إرشادكم إلى طريق إثبات السمعيات.

## باب

### في الثواب والعقاب وإحباط الأعمال والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة<sup>(١)</sup> في الوعد والوعيد

الثواب عند أهل الحق ليس بحق محض، ولا جرم مجرم، وإنما هو فصل من الله تعالى والعقاب لا يجب أيضاً، والواقع منه هو عدل من الله. وما وعد الله تعالى من الثواب أو توعد به من العقاب، فقوله للحق ووعد الصدق. وكل ما ذلك به على أنه لا واجب على الله تعالى، فإنه يطرد هاهنا.

ودعيت المعتزلة إلى أن الثواب حتم على الله تعالى، والعقاب واجب على مقتضى الكبرية إذا لم يتب عنها. ولا يجب العقاب عند الأكثرين وجوب الثواب؛ لأن الثواب لا يجوز حبطه والعقاب يجوز إسقاطه عند البصريين وطوائف من البعلادين؛ ولكن المعنى بكونه مستحقاً عندهم أن يحسن لوقوعه مستحقاً، ولو لم يكن كذلك لما حسن العقاب على التأييد، فهذا حقيقة أصلهم.

فإن ساعدناهم على التضييع والتحسين عقلاً، ألزماهم على موجب أصلهم أمثلة لا قبل لهم بها. منها، أن السيد إذا كان يقوم بمؤن عبده وإزاحة عله، والعبد يخدمه غير مستغرض جهده، بل كان مودعاً معظم أفعاله فلا يستحق العبد على سيده شيئاً على مقابل الخدمة المستحقة عليه. وكذلك معظم في عشيته، إذا كان يكرم ولده ويقيم أوده، والولد يكرمه، ويوعاه ويطلب مرضاته

(١) فرقة كلامية قالت بالإرجاء في الإيمان، وبالفقر على مناهب القطرية وبإرجاء الحكم على صاحب الكبرية إلى الله تعالى خلافاً للمعتزلة ولأهل السنة. وفي الإرجاء تأخير علي رضي الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة وهي أربعة أصناف: نظر السبل والسبل والفرق بين الفرق.



ويتوخاها، فلا يستوجب بإزائه خدمته مزيداً على ما يناله من الإحسان للدار عليه.

فإذا كان هذا سبيل من يخدم مثله، فالعبد الذي لو قوبلت عبادته بنعماء الله تعالى عليه في لحظة، لأبرمت نعماء الله تعالى وأبرت على جميع قرياته. والرب تعالى يستحق لأن يعبد، والنعم منه على العباد ترى، ولو حاول العبد عدّها لم يحصها. فكيف يستوجب العبد بالتردد اليسير من أعماله، وهو الغريق في أنعم الله تعالى، مزيد ثواب لولا فضله العظيم!

ثم عبادة العبد شكر للنعم، وليس من حكم العقل في مستقر الموائد استيجاب عوض على بدل واجب هو عوض. ولو استحق العبد بشكره عوضاً، لاستحق الرب تعالى على ما يوليه من الثواب عوضاً، ولا محيص عن ذلك.

## فصل

يقال للمعتزلة: إن سلم لكم استحقاق الثواب، فلم زعمتم أنه يثبت على التأييد؟ والعبادات الصادرة من المكلفين متناهية، فما بال أحوالها ثبت مع انتفاء النهاية عنها؟

فإن قالوا: إنما كان ذلك، لأن الثواب هو النعيم الهني الخلي عما ينكده، الصفي من ريق يكدره، ولو كان الثواب عرضة للزوال لما تهين به مثاب مع علمه بتعرضه للزوال. قلنا لم قلتم إن الثواب يجب على الرتبة العليا في التهنّي والتحلي عن كل شوب، فمن هذا مسئلتكم؟

ثم النعم التي يجب على العباد شكرها في دار الدنيا مشوبة بالمحن والهموم، وهي على حقائق النعم مع استحقاق شكرها، فلا يعد ذلك في الثواب أيضاً، ثم الرب تعالى مقتدر على أن يلهي المتأبين عن ذكر الزوال والتعكر في الانتقال، إلى أن يتعرفوا مدنتهم؛ فما المانع من ثبوت الثواب مؤقتاً مع ما ذكرناه؟

ثم نقول: إن كان هذا قولكم في الثواب، فما قولكم في العقاب؟ فهلا ثبت على التأنيث، وإذا رد الأمر إلى المعهود شاهداً، فباطل نظر تعلم أن من بدلت منه بادرة واحدة، ثم قدر له استمرار البقاء، فلا يحسن معاقبته عليها أبداً سرمداً، فما وجه حسن ذلك من أرحم الراحمين، وأكرم الأكرمين؟

فإن قالوا: إنما يخلد الله تعالى في النار من علم أنه لو رُدّ لعاد لما نهى عنه، قلنا: هذا لا يخلصكم عما أئزمتكموه، ولنا أن نقول بتأثت العقاب، ثم يميت الله تعالى من علم أنه لو رُدّ لعاد لما نهى عنه، أو يسلبه عقله بعد توفي العقاب عليه، وهذا القدر كاف في غرضنا.

ومما يطالبون به، أن الثواب عندهم لا يقع منه شيء في دار الدنيا، ولكن يستأخر إلى انقضاء أمد الدنيا، وإلى تصرّم اليوم الثقيل يوم القيامة، وليس من حكم العقل في تأخير المستحق وحسبه

عن مستحقه، مع التمكن من أدائه وإيفائه، ومطل الغنى ظلم على لسان صاحب الشرع.

وتعترض هذه الطلبة، بأن العقاب قد يتجزأ منه شيء في دار الدنيا، إذ الحدود المقامة على مستحقها عقاب لهم إجماعاً فإذا لم يعد تنجز شيء من العقاب، فما المانع من حمل بعض النعم على جهة الثواب، وإن تنحزت في الدين؟

## فصل

ذهبت الخوارج إلى أن من قارف ذنباً واحداً، ولم يوفق للتوبة، حبط عمله ومات مستوجباً للخلود في العذاب الأليم. وصاروا إلى أنه يتصف بكونه كافراً، إذا احترم ذنباً واحداً. وصارت الأباذية<sup>(١)</sup> منهم إلى أنه يتصف بالكفر الماحود من كفران العم، ولا يتصف بالكفر الذي هو الشرك.

وذهبت الأزارقة<sup>(٢)</sup> منهم إلى أن العاصي كفر بالله تعالى كفر شرك.

والمعتزلة وافقوا الخوارج في المصير إلى استحقاق الحدود، على ما سنفصل مذهبهم ولكنهم فارقوا الخوارج من وجهين أحدهما أنهم لم يصعوا مرتكب الكبيرة بالكفر، ولم يصعوه أيضاً بالإيمان، وادعوا أنه على منزلة بين المنزلتين، وادعوا فيها بكونه قاسقاً وفارقوهم من وجه آخر، فقالوا: استحقاق الخلود في العقاب يحتمل للكثير، وجملة الذنوب كاتر عند الخوارج، والمعتزلة قسموا الذنب إلى الصغائر والكبائر على ما سنقدم عليه فصلاً

وحرصنا الآن الرد على أصحاب الوعيد، فنقول: من أصلكم أن الوعيد على التأييد يستحق بؤلة واحدة ويحيط لأجلها ثواب الطاعات؛ وذلك، مع تسليم فاسد أصولكم، في العقول مستحيل، فإن مرجع العقول ومداركها إلى أمثلة الشاهد. ونحن نعلم أن من حطم غيره وبلغ جهله دائماً في رعاية حقه مائة سنة فصاعداً، ثم بدت منه بادرة واحدة، فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسبب واحدة، وإن كان الثواب والعقاب متافين، فليس الثواب بأن يحط ويحبط بأولى من العقاب، بأن يسقط، والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات، وإحباط العقاب أحق، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنْ الْحَسَنَاتُ ظَلَمْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (سورة هود: ١١٤)

(١) إمامهم عبد الله بن إياض، أحد بني مرة بن عبيد من بني تميم، اختلفوا رقاً كثيرة اتفقوا على أن محالهم ليسوا مؤمنين ولا مشركين ولكنهم كفار، وحرّموا دعائهم في السر واستحلّوها في العلانية، انظر الفرق بين الفرق.

(٢) إمامهم نافع بن الأزرق الحنفي المكنى بأبي راند، ولم تكن للخوارج قط فرقة أكثر علناً ولا أشد منهم شوكاً، كانوا يرون بأن محالهم من هذه الأمة مشركون وكذلك القعدة عن الهجرة إليهم وإن كانوا على رأيهم. انظر الفرق بين الفرق

ثم الطاعات ثابتة على حقايقها، صحيح أدائها، والإصرار على الكبيرة لو كان بذراً ثواب الطاعات، لكان ينافي صحتها كالردة، ومفارقة السنة، فإنها لما كانت محبطة كانت متافية لصحة العبادات. ثم الثواب يستحق على الطاعات عندهم لحسنها ووقوعها طاعات وذلك يتحقق مع الكبيرة الواحدة تحققه دونها.

فإن قالوا: مرتكب الكبيرة فاسق مخالف، والجمع بين الثواب وبين سمة الفسوق متناقض؛ فإن الثواب يؤذن بالولاية، والفسوق ينافيها قلنا: لا خلاف أنه موصوف بكونه مطيعاً بطاعته موقناً موحداً وكل ما ذكرناه من سمات الأولياء. ثم إنما يتناقض اجتماع سمة المشاقة والمواقفة في الوقت الواحد، ولا يمتد في المخالفة في الشيء والمواقفة في غيره. ثم إن لم يكن من الإحباط والإسقاط بئد فهلاً أحبطتم العقاب وغلستم الثواب كما قررناه!

وربما استدلل أصحاب الرعيد بظاهر من الكتاب، ونحن نذكر أضعفها فنرشد إلى طريق الكلام عليه. فمما تمسكوا به قوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾ [سورة النساء ٩٣]، وهذا في ظنهم نص على الوعيد والخلود وقد كثر كلام المفسرين في الآية، وليس من غرضنا استيعاب جميع ما قيل، ولكننا نذكر ما يقع:

وقد قال ابن عباس في تأويل الآية: ﴿ومن يقتل مؤمناً﴾ مستحلاً قتله، والعمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل؛ فأما من يعتقد أن القتل من أعظم الكبائر فيجرته هواء ويؤخذه اعتقاده، فلا يقدم على الأمر إلا خائفاً وجللاً. وآية فذلك لأن القرب تعالى كما ذكر القصاص ووجوبه، لم يقرنه بالوعيد والخلود؛ وحيث ذكر الخلود لم يتعرض لوجوب القصاص، وذلك أصدق دلالة على أن التوعد بالخلود للكافر المستحل، الذي لا تجري عليه ظواهر الأحكام. فإن الحرمي، الذي لم يلتزم أحكامنا، إذا قتل لم يقصر عليه بوجوب القصاص

ثم إن الخلود، وإن كان ظاهراً في التألييد، فليس هو نصاً فيه، وقد يطلق، والمراد به امتداد مدة وتطاول أمد، وعلى هذا التأويل يُخيّا الملوك بتخليد الملك. وأصحاب الوعيد قاطعون بمعتقدهم، والظاهر المتعرض للاحتمال لا يفيد القطع.

ثم يعارض استدلالهم بالاحتجاج بقوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [سورة النساء ٤٨]، وهذا نص في موضع التراجع، ولا سبيل لهم إلى حمل الآية على التوبة، من وجهين: أحدهما أن قبول التوبة حتم عندهم، فلا يفيد تعلق المغفرة بالمشيئة؛ والثاني أنه تعالى فرق بين الشرك وبين ما دونه، والتوبة عند الشرك تحبطه وتجب، كما أن التوبة عن المعاصي تسقط أوزارها. ويتسع مجال الكلام على الظواهر، وهذا القدر كاف.

## فصل

جماهير المعتزلة صاروا إلى أن الكبيرة الواحدة تحيط ثواب الطاعات وإن كثرت؛ وذهب الجبائي وابنه إلى أن الزلات إنما تحيط ثواب الطاعات إذا أزيّت عليها، وإن أربت الطاعات دُرأت السيئات وأحبطتها. ثم لا ينظرون إلى أعداد الطاعات والزلات؛ وإنما ينظرون إلى مقادير الأجور والأوزار، فرب كبيرة واحدة يقلب وررها أجر صدقات كثيرة العدد؛ ثم لا سبيل إلى ضبط مبالغ الأقدار، بل هو موكول إلى علم الله تعالى، واضطربوا في استواء الحسنات والسيئات ولم يثبت لهم في ذلك قدم؛ وقال ابن الجبائي: لا يجوز وقوع ذلك إذ ليس للمكلفين إلا الجنة أو النار، وإذا تساوت أقدار الأعمال، اقتضى تساويها رتبة أخرى.

وكل ما ذكروه خبط لا تحصيل له؛ إذ ليس بإزاء معرفة الله تعالى كبيرة يزبو وزرها على أجرها، والأشياء تعرف بأضدادها، فيعلم أجر المعرفة بورر صدقات فكان من حقهم أن يلدروا الزلات بالمعرفة؛ فإذا لم يفعلوا ذلك، بطل هليانهم بتعالب الأعمال وسقوط أقلها بأكثرها. ثم لا يبعد في العقل أن تكثر طاعات أحد، وتصدر منه زلات ويعاقبه سيده عليها رماً ثم يرده إلى كرمته، وإن كانت زلاته أقل، وكل ما ذكروه تحكم لا محصول له.

ثم التوبة بدم على ما مصفها، ومن سعى في الأرض بالفساد حمرة، وثأير على انتهاك الحرمات دهره؛ فالتزم الواحد عليها يحبطها، وإن كان لا يبلغ مبلغها في التعم والنصب؛ فمطل كل ما قالوه.

## فصل

### الفرق بين الصغيرة والكبيرة

فإن قيل: قد ردّدتم ذكر الصغائر والكبائر؛ فميزوا أحد القيلين عن الثاني. قلنا: المرصّي عندنا أن كل ذنب كبير، إذ لا تراعى أقدار الذنوب حتى تضال إلى المعصية بها؛ فرب شيء بعد صغيرة بالإضافة إلى الأقران، ولو صور في حق ملك لكان كبيرة يضرب بها الرقاب. والرب تعالى أعظم من عصي، وأحق من قصد بالعبادة، وكل ذنب بالإضافة إلى مخالفة البارئ عظيم، ولكن الذنوب وإن عظمت بما ذكرناه، فهي متغايرة على رتبها، فبعضها أعظم من بعض. وهذا كحكمنا للأنبياء بالفضيلة وعلو المرتبة، وبعضهم أعلى من بعض؛ فهذا ما ترتصيه

فإن قيل: من الذنوب ما لا يحيط العدالة، ولا يوجب درء الشهادة؛ ومنها ما يدرؤها؛ فميزوا ما يتنافى العدالة عما لا يتنافى في أحكام الدنيا. قلنا: ليس ذلك الآن من فرضنا؛ والكلام في الجرح والتعديل من مجال الفقهاء.

ثم نوجز قولاً، فنقول: كل جريمة تؤذي بقية أكرام مرتكبيها بالدين ورقة الديانة، فهي التي

تحط العدالة، وكل جريمة لا تؤذن بذلك بل تبقى حسن الظن ظاهراً لصاحبه، فهي التي لا تحط  
العدالة؛ وهذا أحسن ما يتميز به أحد الضريين عن الآخر.

## فصل

من مات من المؤمنين على إصراره على المعاصي، فلا يقطع عليه بعقاب، بل أمره مفوض  
إلى ربه تعالى، فإن عاقبه فذلك بعدله، وإن تجاوز عنه، فذلك بفضله ورحمته، فلا يستنكر ذلك  
عقلاً وشرعاً، وهذا مذهب البصريين وبعض البغداديين. وذهب كثير من معتزلة بغداد، إلى أن العفو  
غير جائز، وحتم على الله أن يعاقب كل مصرّ على الأبد، وهذا الذي قالوه مراعاة للعقل، فلا يخفى  
حسن العفوان، والتجاوز عن المسيء، وقد طلق الشرع بذلك وحث عليه. فإذا حُسن من الواحد منا  
الصفح، مع تلذذه بالانتقام، والتشفي، وتعرضه للمضار لو كظم غيظه، فلأن يحسن العفو من الرب  
تعالى، المتتره عن الحاجة المنعوت بالغنى حقاً، أولى وأحرى، وما ذكروه لإبطال لفضل الله  
ورحمته؛ فإنهم أوجبوا عليه ما فعله في الدنيا، وحتموا ما يجري من أحكام العقيب، ولا تبقى سكة  
من الدين مع من يتحل هذا المذهب.

## فصل

إذا ثبت جواز العفوان، وقد شهدت له شواهد من الكتاب والسنة؛ لم نذكرها لشهرتها،  
فترتب على ذلك تشفيع الشفعاء وحط أوزار المحرمين بشفاعتهم.

فمذهب أهل الحق أن الشفاعة حق، وقد أنكرها منكرو العفوان. ومن جوز الصفح والعفو  
بعداً من الله تعالى، فلا يمنع الشفاعة، ومنهم من يمنحها على مصيره إلى تجويز العفوان؛ وذلك نهاية  
في الجهل، لا يلتزمها ذو تحصيل.

وسيلنا أن نبين أن تشفيع الشفعاء من مجوزات العفو بالطرق التي قدمناها. فإن رددنا الأمر  
إلى محض الحق، ولم تقل بالتحسين والتطبيع، فالرب تعالى يفعل ما يشاء؛ وإن جاريتهم، وقبونا  
فاسد معتقدهم، فمرجمهم إلى شواهد الشاهد؛ ولا يفتح عند العقلاء أن يشفع الملك بعض  
المخلصين المصطفين لديه في ملتب استحق عقاباً، ولا ينكر ذلك إلا متعنت.

فإذا ثبت جواز التشفيع عقلاً، فقد شهدت له سنن بلغت الاستفاضة، فمن رامها ألفاها  
منقولة، ثم هي مصرحة بالتشفيع في أهل الكبار، إذ قال رسول الله ﷺ: «اشفأني لأهل الكبار من  
أمتي»<sup>(١)</sup>؛ وقال في الشفاعة: «لا تحسبوها للمتقين، وإنما هي للمخطئين المعتولين»؛ وقال: «غيرت

(١) رواه أبو داود في كتاب السنة باب ٢١. الترمذي في كتاب القيامة باب ١١. ابن ماجه في كتاب الزهد -

بين الشفاعة وبين أن يدخل شطر أمتي الجنة، ففخرت الشفاعة، فإنها أشفى<sup>(١)</sup>. وأجمع المسلمون قبل ظهور البدع، على الرغبة إلى الله تعالى في أن يوزقهم الشفاعة، وذلك مجمع عليه في العصور الماضية لا ينكر على مبدئه.

فإذا شهد العقل بالحوار، وعصده شوهه السمع، فلا يبقى بعد ذلك للإتكار مضطرب، وفيما ذكرناه رد على فئة صاروا إلى أن الشفاعة ترفع الدرجات ولا تحط السيئات؛ فإن الأخبار المأثورة شاهدة تتعلق الشفاعة بأصحاب الكسائر، وكذلك الرغبات في التشفيح لم تزل تصدر من المتقين ومن الخاطئين، ولا يبدو نكير على مبتهل إلى الله تعالى في تشفيح نبي فيه.

## باب

### في الأسماء والأحكام

#### فصل

اعلموا أن عرضنا في هذا الفصل يستدعي تقديم ذكر حقيقة الإيمان، وهذا مما احتملت فيه مذاهب الإسلاميين

فذهب الخوارج إلى أن الإيمان هو الطاعة، ومال إلى ذلك كثير من المعتزلة، واختلفت مذاهبهم في تسمية الواقف إيماناً. وصار أصحاب الحديث إلى أن الإيمان معرفة بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. وذهب بعض القدماء إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار بها. وذهب الكرامية إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فحسب ومضمر الكفر إذا أظهر الإيمان مؤمن حقاً عندهم، غير أنه يستوجب الخلود في النار ولو أضمر الإيمان ولم يتحقق منه إظهاره، فهو ليس بمؤمن، وله الخلود في الجنة.

والمرضي عندما، أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه. ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم، فلما أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد. والدليل على أن الإيمان هو التصديق صريح النعمة وأصل العربية، وهذا لا ينكر فيحتاج إلى إثباته. وفي التبريل: ﴿وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين﴾ سورة يوسف ١٧٧ معناه وما أنت بمصدق لنا.

ثم الغرض من هذا الفصل، أن من مذهب أهل الحق وصف الفاسق بكونه مؤمناً، والدليل

<sup>١</sup> باب ٣٧. أحمد في مسنده (٢/٢١٣).

(١) رواه الترمذي في كتاب القيامة باب ١٣ ابن ماجه في كتاب الزهد باب ٣٧. أحمد في مسنده (٢/٧٥) (٤/٤٠٤، ٤١٥).

على تسميته مؤمناً من حيث اللغة أنه مصدق على التحقيق. وآية ذلك في الشرع أن الأحكام الشرعية، المقيدة بخطاب المؤمنين، تتوجه على الفسقة توجُّهاً على الأتقياء إجماعاً، والفاستق يجري مجرى المؤمن في أحكامه؛ فيسهم له من المغم، ويصرف إليه سهم المصالح، ويثبت عنه، ويدفن في مقابر المسلمين، ويصلى عليه، وكل ذلك يقطع بكونه منهم.

ثم إن لم يبعد تسميته عارفاً بالله تعالى مطعماً له بطاعته مصداقاً لإياه، فلا بعد في تسميته مؤمناً، ويعد جلياً أن يقال: هذا عارف بالله غير مؤمن به. وللكلام في هذا الفصل يتعلق بالتسميات، وليأبه الوعيد والخلود، وقد سبق ما فيه موقع.

وقد يشهد لما ذكرناه إجماع العلماء على انحصار الصلوات ونحوها من العبادات، إلى تقديم الإيمان، فلو كانت أجزاء من الإيمان لا تمتنع إطلاق ذلك، فإن استدلل من سمي بالطاعات إيماناً بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُصِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [سورة البقرة: ١٧٧]، قالوا: المراد بذلك، أي بالإيمان الصلوات المؤداة إلى بيت المقدس.

وربما يستدلون بما روي عن النبي ﷺ «الإيمان بضع وتسعون خصلة، أولها شهادة لا إله إلا الله، وآخرها إمالة الأذن عن الطريق»<sup>(١)</sup> قل: أما الإيمان في الآية التي استروحتم إليها، فهو محمول على التصديق، والمراد: وما كان الله ليضيع تصديقكم سيكم فيما بلغكم من الصلاة إلى القبلتين وأما الحديث، فهو من الأحاد، ثم هو مزول، والعرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا دل عليه، أو كان منه بسبب.

## فصل

فإن قيل: فما قولكم في ريادة الإيمان وتقصده؟ قلنا: إذا حملنا الإيمان على التصديق، فلا يفضل تصديق تصديقاً، كما لا يفضل علم علماً؛ ومن حمده على الطاعة سرّاً وعلناً؛ وقد مال إليه الفلاسسي<sup>(٢)</sup>، فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، وهذا مما لا نؤثره.

فإن قيل: أصلكم يلزمكم أن يكون إيمان مهيئت في فسقه؛ كإيمان النبي ﷺ.

قلنا: النبي عليه الصلاة والسلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه، وعصمة الله إياه من

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان حديث ٥٨. أبو داود في كتاب السنة باب ١٤ الترمذي في كتاب الإيمان حديث ٦. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ٩. أحمد في مسنده (٣٧٩/٢، ٤٤٥).

(٢) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن حنبل الفلاسسي، توفي في الثلث الأول من القرن الرابع، أي في حدود سنة ٣٣٥ هـ. انظر التبيين لابن عساكر ص ٣٩٨ أصل واهلش.

مخامرة الشكوك، واختلاج الريب، والتصديق عرض لا يبقى، وهو متوال للنبي عليه الصلاة والسلام، ثابت لغيره في بعض الأوقات، زائل عنه في أوقات الفترات. فثبت للنبي عليه الصلاة والسلام أعداد من التصديق لا يثبت لغيره إلا بعضها، فيكون إيمانه بذلك أكثر. فلو وصف الإيمان بالزيادة والنقصان، وأريد بذلك ما ذكرناه، لكان مستقيماً، فاعلموه.

فإن قيل: قد أثر عن سلفكم ربط الإيمان بالمشيئة، وكان إذا مثل الواحد منهم عن إيمانه قال إنه مؤمن إن شاء الله، فما محصول ذلك؟ قلت: الإيمان ثابت في الحال قطعاً لا شك فيه ولكن الإيمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة، إيمان الموافقة؛ فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة، ولم يقصدوا التشكك في الإيمان الناجز.

## باب التوبة

التوبة في حقيقة اللغة الرجوع، يقال: توب وتوب وتوباً إذا رجع وإذا أصيبت التوبة إلى العبد، أريد بها رجوعه من الزلات إلى السبيل عليه، على ما سنجد التوبة في اصطلاح المتكلمين وإذا أصيبت التوبة إلى أفعال الله تعالى، فالمراد رجوع نعمه والآله إلى عباد.

فإن قيل: حرروا عبارة في حقيقة التوبة علم اصطلاحكم. قلنا: التوبة هي الندم على المعصية، لأجل ما يجب الندم له، ثم الندم تلازمه صفات ليست منه عموماً، وتلازمه صفات في بعض الأحوال دون بعض فاما الصفات التي تلازم التوبة ألبتة، فمسا الحرمان والغم على ما تقدم من الإحلال بحق الله تعالى؛ إذ من المحال أن يثبت الندم دون ذلك، والفرح المبرور بما فرط منه لا يندم عليه. ومما يقارنه تمنى عدم ما كان فيما مضى وكل نادم على فعل يجب اتصافه تمنى عدمه فيما مضى.

ومما يقارن التوبة في بعض الأحوال، الحرمان على ترك معاودة ما ندم المكلف عليه، وذلك لا يطرد في كل حال؛ إذ إنما يصح العزم من متمكن من فعل ما قدمه؛ ولا يصح من المجبور العزم على ترك الزنا، ولا من الآخرس العزم على ترك قذف المحصنات. وإن صدر الندم من متمكن من مثل ما ندم عليه، فلا بد أن يقارن ندمه الحرمان على ترك معاودته. إذ من المستحيل أن يكون موطناً نفسه على معاودة ما ندم على تقديمه رعاية لحق الله تعالى.

فإن قيل: لم قلتم إن التوبة هي الندم؟ قلت: لأنه الثابت الذي لا يزول في التوبة، وما عداه يتزايد ويختلف، ومنه ما يشتت تارة ويشتت أخرى. وقد قل رسول الله ﷺ: «الندم توبة» فلزمنا ذلك لمساوقة الخبر وموافقته الأثر. فإن قيل: لم لا يجوز أن يسمى ترك المعصية توبة، من غير ندم؟ قلنا: هنا مما يأباه الشرع. فإن الماخذ إذا مل مجونه، واستروح إلى بعض المباحات، غير نادم على فرط الزلات، وكان على عزم معاودتها، فهذا يسمى تاركاً للزلة، ولا يسمى تائباً عنها.



فهذه حقيقة التوبة وصفتها، وذكر ما يلزمها من الصفات عموماً وما يلزمها في بعض الأحوال. فإن قيل: ما معنى قولكم: التوبة ندم لأجل ما وجب له؟ قلنا: هذا التقيد لا بد منه. فإن من قارف سيئة، وندم عليها لإضرارها به، وانتهاكها قواه، فهو نادم غير نائب وإنما التوبة الشرعية الندم على ما فات من رعاية حقوق الله تعالى.

## فصل

لا يجب على الله تعالى قبول التوبة عقلاً، وقد أطنقت المعتزلة على أن قبول التوبة حم على الله، تعالى عن قولهم، وقد سبق الدليل العام في نفي الوجوب على الله تعالى. ثم لو رجعنا إلى الشاهد لم يشهد لوجوب قبول التوبة؛ فإن من أساء مع غيره، واحتضم حرمة وأبلغ في عداوته، ثم جاء محتلاً، فلا يتحتم في حكم العقل قبول توبته، بل الخيرة إلى من احتضم ولم يبرح حقه؛ فإن شاء صفح، وإن شاء أضرب عنه، ولا شك فيما قلناه.

والذي يشهد لذلك من السمع، إجماع الأمة على الرغبة إلى الله تعالى في قبول التوبة، والمضوع له في الابتغال إليه رجاء قبولها؛ فلو كان قبول التوبة حتماً، لما كان للرضات والإلحاح في الدعوات معنى.

فإن قيل: هذا قولكم في العقل وموجبه، فما قولكم في قبول التوبة سمعاً، هل ثبت قطعاً أم لا؟ قلنا: لم يثبت ذلك عندنا قطعاً؛ بل هو مرجوح مظنون؛ ولم يثبت ظن قاطع لا يقبل التأويل في ذلك، فقطعنا بنفي وجوب القبول عقلاً؛ ولم نقطع بالقبول سمعاً ووعداً، بل نكته ظناً. ويغلب ذلك على الظنون، إذا توفرت على التوبة شرائطها.

## فصل

التوبة واجبة على العبد، ولا يندل على وجوبها عليه عقل؛ إذ لا يثبت شيء من الأحكام الشرعية بالعقل. ولكن الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب ترك الرلات والندم على ما تقدم منها.

ثم التوبة تنقسم: فمنها ما يتعلق بحق الله تعالى على المتمحض، ومنها ما يتعلق بحقوق الآدميين. فأما ما يتعلق بحق الله على المتمحض، فيصح دون مراعاة غيره؛ وأما ما يتعلق بحقوق الآدميين فيقسم: فمعه ما لا يصح دون الخروج عن حق الآدميين، ومعه ما يصح دونه. فأما ما يصح دونه فهو كل ما يصور فيه حقيقة الندم مع دوام وجوب حق الآدميين.

وتنظر ذلك، القتل الموجب للقرود، فيصح الندم عليه، من غير تسليم القاتل نفسه ليعتقده منه. فإذا ندم صحت توبته في حق الله تعالى، وكان منه من القصاص من مستحقه معصية متجددة لا تقدر في التوبة، بل تستدعي في نفسها خروجاً عنها، وتوبة منها. وربما تتعلق التوبة بحق الآدميين،

ولا تصح دون الخروج منها، وذلك كإغتصاب شيء من مال الغير، فلا يصح الندم عليه، مع إدامة شد اليد عليه، فلا تمسكوا بالصور، وارفعوا الندم لحق الله تعالى نقياً وإثباتاً.

## فصل

من احتجب أوزاراً وقارفاً ذنباً أصحت توبته عن بعضه، مع الإصرار على بعضها، وذهب أبو هاشم ومتبعوه إلى أن التوبة لا تصح دون الانكفاف عن جميع الذنوب وهذا الذي ذكروه خروج عن المعقول وموجب الشرع المنقول فإن من بدلت منه بواند وصلدت منه عظامه، فيصح في مجرى المعادات منه التَّنْصِلُ عن جماهيرها، والاعتذار عنها مع الإصرار على شيء منها وضرب الأئمة لذلك مثلاً، فقالوا من غصب أموالاً لرحل واستولى على جرائم، وانتسب إلى انتهاك حرمت، وكسر له في تصاعيف ما اجتزمه قلماً ثم غرم له ما أثلف، واستسلم لحكمه، وأدعن لأمره، ولكنه لم يعتذر عن كسر القلم؛ فيصح اعتذاره عن العظام التي بدم عليها، وذلك غير مجعود عند ذوي العقول.

والذي يحقق ما قلناه، إجماع الأمة على أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره، أصحت توبته، وإن استدام زلة واحدة. ومذهب أبي هاشم أنه لا تصح توبته، وهو بعد إسلامه، والتزام أحكامه، ملتزم لورر كفره، وهذا خروج عن إجماع المسلمين فإن قال من نصر مذهبه إنما يجب التوبة عن الذنب لقبحه، وذلك معمم كل دس، فلا يصح بدم على قبيح مع الإصرار على قبح، وهذا الذي ذكروه يبطل من أوجه، يطول تبعتها، ولا يحتمل هذا المعتقد ذكرها.

ولكن مما يقرب في إبطال ما قال، أن الطاعة تثبت لحسبها، فيسفي أن لا تصح طاعة مع ترك طاعة؛ وليس الأمر كذلك عنده، وكذلك القبيح يترك لقبحه، فينبغي أن لا يتصور ترك قبيح مع مقارفة قبيح ومثابرتة. يبطل ما قالوه من كل وجه. ثم التوبة ندم، ويتصور الندم على صرب، مع غلبة الهوي على ضرب.

## فصل

من ندم على سيئة ووقع الندم توبة على شرائطها؛ ثم ذكر السيئة، فقد قال القاضي رضي الله عنه يجب عليه تجديد الندم عليها، كلما ذكرها. إذا لم يندم عليها، لكان مستهيناً بها أو فرحاً، وذلك يردّه إلى إصراره ويحل عروة الندم.

وهذا ما قاله، ولي فيه نظر. إذ لا يبعد أن يندم، ثم إذا ذكر أضرب عنه ولم يفرح به مبتهجاً ولم يجدد عليه ندماً؛ ولا خلاف أنه لا يجب عليه استدعاء الندم، واستصحاب ذكره دهره جهده؛ وهذا مما نستخير الله فيه.

فإن قيل: لو أطاع العبد ثم ندم على الطاعة، فما قولكم فيه؟ قلنا: لا يتصور من العارف بالله تعالى أن يندم على طاعته؛ فإن ندم على أمر يرجع إلى نفسه من مضرة لحقته فلا يُندم فيه؛ وإنما الذي قلناه الندم على الطاعة من حيث كانت طاعة.

وغرضت بهذه المقدمة أن القاضي رحمه الله أوجب تجديد الندم كما تقدم. ثم قال: إن لم يجد ندماً، كان ذلك معصية جديدة؛ والتوبة الأولى مضت على صحتها، إذ العبادة الماضية لا يتقضى بها شيء بعد تصرمها. ثم قال: يجب تجديد ندم على تلك السيئة، ويجب ندم على ترك الندم وقت حكمنا بوجوبه، فهذا قوله.

وعندي أن ذلك من مسائل الاحتمال، ونتوبة من العادات. ولا يجب أن يكون جميع الكلام فيه قطعياً، بل لا يبعد أن يقع فيه مجتهد فيه.

### فصل

الكافر إذا آمن بالله تعالى، فليس إيمانه توبة عن كفره، وإنما يندم على كفره. فإن قيل: فلو آمن ولم يندم على كفره؟ قلنا: ذلك عندما غير ممكن، بل يجب مقارنة الإيمان بالندم على الكفر. ثم وزر الكفر ينحط بالإيمان والندم على الكفر إجماعاً، وهذا موضع قطع؛ وما عداه، من صروب التوبة، فقولوه مغلون غير مقطوع به كما ذكرناه.

### (فصل)

من تاب وصحت توبته، ثم عاود الذنب فالتوبة الماضية صحيحة، والعرض مما ذكرناه أن تعلموا أن التوبة عبادة من العادات يقضى بصحتها وفسادها. فإذا سبقت على شرائطها، لم يقدح في صحتها ما يقع بعد مُصَيِّبِهَا، وعلى معاود الذنب تجديد التوبة؛ ثم هذه التوبة عبادة أخرى سوى التي ذكرناها. فهذه أصول التوبة ذكرناها ولا يشذ منها مقصد يليق بالمعتقدات.

## القول

### في الإمامة

الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد، والخطر على من يزل فيه يُرى على الخطر على من يجهل أصله ويعتوره نوعان محظوران عند ذوي الحجاج، أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب وتعدي حد الحق، والثاني من المجتهلات المحتملات التي لا مجال للقطعيات فيها. وقد صغف القاضي وغيره من أئمتنا، رضي الله عنه وعنهم، كتاباً مبسوطاً في الإمامة، وفيها مقنع للمستبصر، وإرشاد بالغ لمن يروم الغاية ودرك النهاية.

وغرضنا في هذا المعتقد، أن ننص على أصول الباب، فنذكر القواطع منها، ونميز

المجتهدين عن القطعيات ، مستعينين بالله تعالى . والترتيب يقضي تقديم طرف من الكلام في الأخبار ومنازلها ، فإنها مبنى الإمامة .

## باب

### في تفاصيل الأخبار

فإن قيل : اذكروا حقيقة الخبر أولاً ، ثم فصلوه قلنا : الخبر ما يوصف بالصدق أو الكذب ، وهذا يميزه مما عداه من الكلام ، ويميزه عن أقسام الكلام أيضاً فإن الأمر ، والنهي ، والتلief ، والاستحبار ونحوها ، لا يوصف شيء منها بالصدق ولا بالكذب .

ثم الخبر ينقسم : فمئة ما يعلم صدقه قطعاً ، ومئة ما يعلم كونه كذباً قطعاً ، ومئة ما يجوز فيه تقدير الصدق أو الكذب ، فأما الخبر الصدق قطعاً ، مما وافق محبره المعلوم قطعاً ، بضرورة أو دليل قاطع ، كالخبر عن المحسوسات على ما هي عليه ، والخبر عن كل ما يعلم ضرورة ويتصل بذلك الخبر مما يعلم نظراً إذا وافق مخبره المعلوم . وما عدم كونه كذباً قطعاً فهو ما يخالف مخبره المعلوم ضرورة ونظراً فهو كالأخبار عن المحسوسات على خلاف حكم تعلق الحواس بها ، وكالأخبار عن قدم العالم مع قيام الأدلة القاطعة على حدوثه (وما يتردد من الأخبار ، فهو ما يتعلق بجائز لا يستحيل فيه تقدير النفي ولا تقدير الإثبات

ثم ينقسم الخبر بعد ذلك انقساماً هو فرضاً ، فمئة ما لا يترتب عليه العلم بالمخبر عنه ، ومئة ما يترتب عليه العلم بالمخبر عنه . فأما ما يعقب عنماً بمخبره ، فهو الخبر المتواتر ، فإذا توافرت شرائطه وتكاملت صفاته ، استعقب العلم بالمخبر عنه على الضرورة . وبه يعلم البلاد الثانية التي لم نشهد لها ، والوقائع والدول التي لم تقع في عصرنا ، وبه تتميز في حق الإنسان والدة عن غيرها من النساء . وجاحد العلم بذلك جاحد للضرورة ومتشكك في المعلوم على البديهة .

ثم الخبر المتواتر لا يوجب العلم بالمخبر عنه لعينه ، وإنما سبيل إقصائه إلى العلم بالمخبر عنه استمرار العادات . ومن جائزات العقول أن يحرق الله العادة ، فلا يخلق العلم بالمخبر عنه ، وإن تواترت الأخبار عنه ، وكذلك يجوز على خلاف العوائد أن يخلق العلم الضروري على أثر إخبار الواحد ، ولكن العادات مستمرة على حسب ما ذكرناه .

فإن رام متعسف قديحاً ، وقال : كل واحد من المخبرين ، لو اتفرد بإخباره لم يعد علماً ، وانضمام خبر غيره إلى خبره لا يحيل حكم خبره ؛ فيلزم أن لا يفيد مجموع الإخبار ما لم يفده الخبر الواحد . وهذا الذي ذكره لا تحصيل له ؛ فإننا أوضحنا أن الخبر المتواتر لا يوجب العلم بالمخبر عنه ، وإنما يقيه العلم مع استمرار العادة ما ثبت مستمرة ، وإنما استمرت العادة ، كما ذكرناه عند إخبار عدد التواتر . ونظير ذلك من مستمر العادة أنه لا يعد قيام شخص واحد في وقت معين ؛ ولو قيل قام في هذا الوقت عدد كثير

وجم غفير لا يحصون من غير تواطؤ منهم، ولا مستهم حاجة، ودعتهم داعية إلى القيام عامة؛ فيعلم أن هذا الخبر خلف؛ فإنه على خلاف العادة، وهو بمثابة الخبر عن انقلاب الجبال ذهباً إلى غير ذلك.

ثم إنما يثبت التواتر بشرائط. فمنها أن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا عنه على الضرورة؛ مثل أن يخبروا عن محسوس أو معلوم بديهية بجهة أخرى، سوى درك الحواس. ولو أخبروا عما علموه، نظراً واستدلالاً، لم توجب أخبارهم علماً؛ فإن المخبرين عن حدث العالم زائدون عن عدد التواتر، وليس يوجب خبرهم علماً، والمخبرون تواتراً عن بلدة لم نرها مصدقون على الضرورة، وليس ذلك مما نحاول فيه تعليلاً، أو نظراً، أو فرقاً، أو دليلاً، ولكننا بينا أن مأخذ العلم بالمخبر عنه استمرار العادة. وقد رأينا العادة مستمرة على ما ذكرناه في المخبر عنه على الضرورة، دون المخبر عنه نظراً، فجهزنا على موجب العادة في النفي والإثبات.

والشرط الثاني للخبر المتواتر أن يصدر عن أقوام يزيد عندهم على مبلغ يتوقع منه التواطؤ في العرف المستمر، ولو تواطأوا مثلاً لظهر على طول الدهر تواطؤهم. ولنا ضبط في ذلك عدداً هو الأقل، ولكننا نعلم أن كل عدد شرط في شهادة شرعية، فعند التواتر يُرى عليه. ونهاية العدد في الشهادة الشرعية أربعة، فنعلم قطعاً أن إخبار الأربعة لا يعقب العلم الضروري بالمخبر عنه، إذ لو كان يعقبه، لكان يضطر الحاكم عند شهادة الشهود إلى العلم بصدقهم، وليس الأمر كذلك.

ثم الذي ارتضيه أنه لا يحصل العلم بإخبار خمسة أبداً، فإن الشهود في مجلس القاضي لو استظهروا بشهادة خامس، أو سادس، لم يحصل العلم الضروري بما أخبروا عنه. ولنا نخذ حثاً في الأقل؛ إذ الشرع، كما ورد بتحديد الشهود؛ فكذلك ورد بالاستكثار من زيادة الشهود.

وإن رام دو تحصيل في ذلك ضبطاً، فليعرض خبر واحد عن محسوس، ثم خبر اثنين، ثم كذلك، فزايدياً صاعداً؛ وهو في ذلك كله يعلم ما بطرقه من الريب وغلطات الظنون حتى يتهي الأمر إلى العلم الضروري. فإذا أدركه، وانتهى عنه كل ريب، ضبط العدد في المخبرين، وقدر أقل عدد التواتر، ثم تعرض ما ذكرناه في صائدين مخبرين عما علموه ضرورة؛ فإن اتفق مثل هذا العدد غير موجب للعلم، فذلك لتخلل كاديين يحيط أقل عدد للتواتر، وفي ذلك مجال رحب للكلام لا سبيل للخوض فيه هاهنا.

ثم إن كان المخبرون أنبأوا عما شاهدوه وعلموه ضرورة من غير واسطة، فالكلام كما ذكرناه، وإن نقلوا ما أنبأوا عنه عن آخرين ونقل أولئك عن متقدمين، وتناسخت الأعصار، وتواترت الأخبار؛ فلا يحصل العلم الضروري بالمقصود من الخبر إلا عند استواء طرفي المخبرين وواسطتهم، والمعنى بذلك: أن يكون المخبرون عن المقصود أولاً على عدد التواتر، وكذلك المخبرون عنهم، إلى أن يصل الخبر بنا، فلو اتخرم شرط من شرائط التواتر في الأول، أو في الآخر، أو في الوسط، لم يحصل العلم بالمخبر عنه المقصود بالخبر.

ولا يشترط عدالة المخبرين على التواتر، ولا إيمانهم. فإن الأخبار إذا تواترت من الكفار في

بلدهم بأن ملكهم قد قتل فنضطر إلى صدقهم إذا أخبروا عن ذلك في أقاصي ديارهم، علمنا صدقهم عند شرائط التواتر ولا يشترط أن يكون المخبرون على تناهي الديار. فإن أهل البلدة الواحدة إذا أخبرونا. وهم الجرم الصغير، علمنا صدقهم، وإن كانت البلدة جامعة لهم. ويمثل ذلك لا يشترط أن يشتمل المخبرون على أهل الملل فإن أهل بعدد مثلاً لو أخرجوا من بين أظهرهم كل ذمي، ثم أخبروا عن واقعة جرت، فإننا نصدقهم مع تمسكهم بالملة الواحدة، ويمثل ذلك يعلم أن المخبرين يجوز أن يكونوا تحت ذمة.

وقصدنا بما أشرنا إليه من نفي هذه الشرائط، الرد على اليهود، فإنهم ربما يشترطون هذه الشروط، ويحاولون بها القدح فيما نروم إثباته من معجزات رسولنا ﷺ، فهذا القدر غرضنا من خبر التواتر.

وكل خبر لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يعيد علماً بحقه، إلا أن يقترب به ما يوجب تصديقه مثل أن يوافق دليلاً عقلياً، أو تزيده معجزة، أو قول مزيد معجزة تصدقه وكذلك إذا تلقت الأمة خبراً بالقبول، وأجمعوا على صدقه. فنعلم صدقه. فإن فقد ما ذكرناه، ولم يكن الخبر متواتراً، فهو المسمى، خبر الواحد في اصطلاح المتكلمين؛ وإن نقله جمع.

ومما ترتب عليه الإمامة القطع بصحة الإجماع؛ وهذا ما لا مطمع في تقريره هاهنا، وقد ذكرناه في كتاب التلخيص في أصول الفقه ما يدل على صحة الإجماع؛ ولكنا نعصد هذا المعتقد بقاطع في صحة إثبات الإجماع، جرياً على ما التزمناه من إيراد القواطع، في كل ركن فنقول.

إذا أجمع علماء الأمصار على حكم شرعي، وفطحوه به، فلا يخلو ذلك الحكم إما أن يكون مطلقاً لا يتوصل إلى العلم به، وإما أن يكون مقطوعاً به؛ فإن كان مقطوعاً به على حسب اتفاقهم، فهو المقصود؛ وإن كان مطلقاً لا سبيل إلى العلم به، فيستحيل في مستقر العادة أن يحسب العلماء بطرق الظنون والعلوم الظن علماً مطبقين عليه، من غير أن يختلج لطائفة شك أو يخامرهم ريب، وتقدير ذلك خرق للعادة.

فإن قيل: إذا تحرب العلماء حزبيين، فحبل حزب وحرم حزب، وكل حزب زائدون على عدد التواتر، وهم مصممون على اعتقادهم قلنا: إذا كانت المسألة مختلفاً فيها، فكل حزب معترفون بأن معتقدتهم مطلقون، وإنما كلامنا في إجماع العلماء على قطع في مطلقون، وهذا خرق للعادة لا شك فيه.

فإن قيل: فاجعلوا إجماع العقلاء دليلاً على صدقهم بمثل ما ذكرتموه. قلنا قد كلفنا في الشرع أن نسد العقود إلى الأدلة العقلية، والإجماع وإن قدر مؤدياً إلى العلم بمسلك العادات واستقرارها، فهي متعرضة للانحراق في مجوزات العقول، فبرم الترام ما كلفناه من المباحة على الأدلة العقلية. ثم هي شتى لا يضبط أحدها إلا خبر مبرز وتعارضها شبه كثيرة محيلة لا يفصل عنها إلا موفق والقاطع السمي لا تتمدد جهاته، وإنما هو نص ثبت أصله وفحواه قطعاً، ولا يتلقى القطع من غيره. فإذا صادفناهم مجمعين على القطع، مع اتحاد وجه القطع، قطعنا بصدقهم.

والذي عندي أن إجماع علماء سائر الأمم في الأحكام على موجب ما طردناه يوجب العلم جبرياً على مستقر العادة وهذا أحسن بالغ، وسيسطه في كتب الشامل إن شاء الله تعالى، ونذكر طرقاً مستحسنة في الإجماع إن شاء الله عز وجل، وقد حان أن نخوض في الإمامة.

## باب

### في إبطال النص وإثبات الاختيار

ذهب الإمامية إلى أن النبي ﷺ نص على تولية علي عليه السلام على الإمامة بعده، وأن من تولاهما ظالمه وكان مستأثراً بحقه.

فنقول لهؤلاء: أنعلمون أن النص عليه ثابت، أم تجوزونه؟ فإن علمتموه فما الطريق إليه؟ والعقل لا يقضي تخصيصاً على شخص معين. فإن ردوا ما ادعوه من العلم إلى الخبر، قيل لهم: الخبر ينقسم إلى ما يتواتر، وإلى ما يعد من الآحاد؛ وليس معكم نص منقول على التواتر، وحبر الواحد لا يعقب العلم فمن أي وجه ادعيتكم العلم بالنص؟ وقد أطلعت الإمامية على أن أخبار الآحاد لا توجب العمل، فضلاً عن العلم.

فإن تعسف متعسف، وادعي التواتر والعلم الضروري بالنص على علي رضي الله عنه، فذلك بهت، وهو دأب الروافض. فيجب أن يقابلوا على الفور بنفي دعواهم في النص على أبي بكر رضي الله عنه. ثم لا شك في تخصيص من عبد الإمامية على نفي النص، والعلم الضروري لا يجمع على نفيه من يحط عن معشار أعداد معالفي الإمامية ولو جاز رد الضروري في ذلك، لجاز أن ينكر طائفة بعداد والصرة والصين الأقصى وغيرها، وذلك يعني بوضوحه من كشفه.

فإن قيل: قد أبدهتم قطعاً في مع الإمامية من ادعاء النص، فهل تعلمون عدم النص على علي عليه السلام؟ أم تستريون فيه؟ قلنا: إن ادعى الإمامية نصاً جدياً على علي عليه السلام في مشهد من الصحابة ومحفل عظيم، فنعلم قطعاً بطلان هذه الدعوى. فإن مثل هذا الأمر العظيم لا ينكم في مستقر العادة، كما لم ينكم تولية رسول الله ﷺ معاذاً اليمن، وزيداً وأسماء بن زيد، وعقد الولاية لهم، وتفويض الجيوش إليهم، واجتباء الأحرار إلى بعضهم. وكما لم يخف تولية أبي بكر عمر، وجعل عمر الأمر شورى بينهم، ولو جوزنا انكم هذه الأمور الظاهرة، لم بأمن من أن يكون القرآن عورض ثم كتمت معارضته، وكل أصل في الإمامة يكر على إبطال النبوة فهو حري بالإبطال.

فهذا إن ادعوا نصاً شائعاً لا اعتلال فيه، فيصطرون إلى استحالة كتمانهم وترك اللهج به، سيما في عصر أصحاب رسول الله ﷺ، وقرب العهد بالنص المدعى، والاختلاف في عين الإمام يوم السقيفة.

وإن ادعوا نصاً خفياً غير مظهر، فنعلم أنه لا سبيل إلى علمه، ثم نعلم بطلانه بالإجماع على خلافه؛ مع ثبوت الإجماع مقطوعاً به، وبدئت ندراً سؤال من قال: حبر الواحد إن لم يوجب العلم فهو موجب للعمل، فاعملوا بما نقلناه. قلنا: ما نقلتموه لا نستجير بقوله، وأحسن أحوالكم عندنا

الضلالة، ومعظمكم مكفرون، فكيف تسوموننا قول أخباركم؛ ولا نستريب في أنكم لا تقبلون خبرنا! ثم الإجماع أحق أن يعمل به، وقد انعقد على خلاف ما ادعيتم في عصر أصحاب رسول الله ﷺ. ومن الإمامية من استشر للحري وأيس من ادعاه النص لقاطع الذي لا يحتمل التأويل، وتشت بأخبار نقلها آحاد غير أثبات بها ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ومن كنت مولاه فعلي مولاه»<sup>(١)</sup>. قلنا: هما من أخبار الآحاد، ثم هو منكر للاحتتمالات؛ إذ المولى من الأسماء المشتركة، فقد يراد به الولي، وقد يراد به الناصر، وهو أظهر معانيه. وقد يراد به المعتقد. والمعنى بالحديث من كنت ماصره فعلي ماصره. والدليل عليه أنه لم يخص ذلك بما بعد وفاته؛ بل قضى بما قاله تلجزاً؛ ولا شك أنه لم يكن والي الأمر في حياة النبي ﷺ. وقد كثر كلام الناس على هذا الحديث، ومعظمه حشو، وبما ذكرناه مقنع.

وربما يستروحون إلى ما روي عن النبي ﷺ، أنه قال لعلي. «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»<sup>(٢)</sup>. ولا حجة لهم في ذلك؛ فإنه ولود على سبب مخصوص، وهو أن النبي ﷺ لما نهض لغزوة تبوك، استخلف علياً رضي الله عنه على المدينة، وشق عليه تخلفه عن رسول الله ﷺ؛ فقال له الرسول ما قال، وأثرله منزلة هارون من موسى في الاستخلاف؛ إذ مر موسى لميقاته ثم لم يل هارون أمراً بعد وفاة موسى بل مات قبله في الشيء.

ثم نعارض ما ذكروه بأخبار تداني الخصوص في حق أبي بكر وعمر رضي الله عنهما؛ منها أنه ﷺ استخلف أبا بكر على الصلاة، ثم قال: «يا أيها المسلمون إلا أبا بكر» قاله ثلاثاً؛ وقال: «اقتلوا بالمسلمين من بعدي. أبي بكر وعمر»<sup>(٣)</sup>. وكيس من عرصنا نقل الأحاديث، فتلقونها في الكسب. ثم إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار، والدليل عليه الإجماع، فإن الاختيار جري في أعصار، ولم يبد نكير من عالم على أصل الاختيار.

## باب

### في الاختيار وصفته وذكر ما تنعقد الإمامة به

اعلموا أنه لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع، بل تنعقد الإمامة وإن لم تجمع الأمة على

(١) رواه الترمذي في كتاب المناقب باب ١٩ ابن ماجه في كتاب المقلعة باب ١١ أحمد في مسنده (١/٨٤، ١١٨) (٣٦٦، ٣٤٧/٥)

(٢) رواه البخاري في كتاب فضائل الصحابة باب ٩ الترمذي في كتاب المناقب باب ٢٠. ابن ماجه في كتاب المقلعة باب ١١. أحمد في مسنده (١/١٧٧، ١٧٧) (٣/٣٢).

(٣) رواه الترمذي في كتاب المناقب باب ١٦، ٣٧ ابن ماجه في كتاب المقلعة باب ١١. أحمد في مسنده (٥/٣٨٢، ٣٨٥).



عقدها. والدليل عليه أن الإمامة لما عقدت لأبي بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين ولم يتأن لا تشلر الأخبار إلى من نأى من الصحابة في الأقطار، ولم ينكر عليه منكر، ولم يحمله على التريث حامل. فإذا لم يشترط الإجماع في عقد الإمامة، لم يثبت عند معهود، ولا حدّ معهود، فالوجه الحكم بأن الإمامة تتعقد بعقد واحد، من أهل الحل والعقد.

ثم قال بعض أصحابنا: لا بد من جريان العقد بمشهد من الشهود؛ فإنه لو لم يشترط ذلك، لم نأمن أن يدعي مدع عقداً سراً متقدماً على الحق المظهر المعلن. وليست الإمامة أحط رتبة من النكاح، وقد شرط فيه الإعلان، ولا يلع القطع، إذ ليس يشهد له عقل، ولا يدل عليه قاطع سمعي، وسيله سبيل سائر المجتهدين.

## فصل

ذهب أصحابنا إلى منع عقد الإمامة لشخصين في طرفي العالم. ثم قالوا: لو اتفق عقد عاقلني الإمامة لشخصين لثزل ذلك منزلة ترويع وليس امرأة من زوجين، من غير أن يشعر أحد بعقد الآخر. ثم التفصيل فيه من فن العقد. والذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضابق للحفظ والمخالف غير جائز، وقد حصل الإجماع عليه. وأما إذا بعد المدي وتخلل بين الإمامين شسوع النوى فلاحتمال في ذلك مجال، وهو خارج عن القواطع.

## فصل

من انعقدت له الإمامة بعقد واحد فقد لزمته، ولا يجوز خلعها من غير حدث وتغير أمر، وهذا مجمع عليه. فأما إذا فسق وفجر، وخرج عن سمت الإمامة بفسقه، فانخلعه من غير خلع ممكن، وإن لم يحكم بانخلعه، وجواز خلعها، وامتناع ذلك، وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلاً، وكل ذلك من المجتهدين عندنا فاعلموه.

ونخلع الإمام نفسه من غير سب محتمل أيضاً، وما روي من خلع الحسن عليه السلام نفسه فذلك ممكن حملة على استشعاره عجزاً من نفسه، ويمكن حملة على غير ذلك.

## فصل

### في شرائط الإمامة

من شرائط الإمام أن يكون من أهل الاجتهاد، بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث وهذا متفق عليه. ومن شرائط الإمامة أيضاً أن يكون الإمام مصدياً إلى مصالح الأمور وضبطها، فاجلة في تجهيز الجيوش وسد الثغور، وإذا رأي حبيب في النظر للمسلمين. لا ترعه هولة نفس

وخور طيعة عن ضرب الرقاب والتكيل بمسرجي العلود. ويجمع ما ذكرناه الكفاية، وهي مشروطة إجماعاً.

ومن شرائطها عند أصحابنا، أن يكون الإمام من قريش إذ قال رسول الله ﷺ: «الأئمة من قريش»<sup>(١)</sup>، وقال: «قدموا قريشاً ولا تقدموها». وهذا مما يخالف فيه بعض الناس، وللإجماع فيه عندي مجال، والله أعلم بالصواب.

ولا خفاء باشتراط حرية الإمام وإسلامه. وأجمعوا أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً، وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما يجوز شهادتها فيه.

## باب

### القول في إثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي

#### رضي الله عنهم أجمعين

أما إمامة أبي بكر رضي الله عنه فقد ثبت بإجماع الصحابة فإنهم أطبقوا على بذل الطاعة والانتقاد لحكمه، واستوى في ذلك من يعتري الروافض إلى الكذب عليه وغيرهم؛ لأن أبا ذر، وعماراً، وصهيباً، وغيرهم، من الذين كانوا لا تأخذهم في الله لومة لائم، اندرجوا تحت الطاعة على بكرة أبيهم. وكان علي رضي الله عنه مطيعاً له، ساعداً لأمره، ناهضاً إلى غزوة بني حبيشة، مستزياً بالجارية المعنومة من مغمهم.

وما تخرص به الروافض، من إبداء علي شراساً وضماً في عقد البيعة له، كذب صريح. نعم لم يكن رضي الله عنه في السقيفة؛ وكان مستخلياً بنفسه، قد استغزه الحزن على رسول الله ﷺ. ثم دخل فيما دخل الناس فيه، وبايع أبا بكر على ملا من الإشهاد.

فإن قيل: دلوا على كونه مستجمعاً لشرائط الإمامة قلنا: في ذلك مسلكان: أحدهما الاحتزاء بالإجماع على إمامته، ولو لم يكن صالحاً لها، لما أجمعوا على اتصافه بها؛ ثم إن فصلنا، وهي الطريقة الثانية، قلنا: من شرائط الإمامة عند أقوام كون الإمام من قريش. وقد كان رضي الله عنه من صميمها. ومن شرائطها العلم ونحن على اضطراب نعلم أنه كان من أئمة الصحابة ومفتيهم، لا ينكر عليه أحد في تصديبه للتحليل والتحريم. وأما الورع فنقطع به في زمن النبي ﷺ، ويعلم دولته، إذ لم يثبت قاذح فيه مقطوع به، وإجماع الصحابة على إمامته مع تشييرهم للبحث عن الدين أصنق آية على ورعه؛ وورعه نقل إلينا نقل جود حاتم، وشجاعة عمرو بن معدي كرب، وغيرهما، فلا معنى للمماراة فيه؛ وأما شهادته وكفايته، فقد شهدت بها عليه آثاره، ودلت عليها سيرته.

(١) رواه أحمد في مسنده (١٢٩/٣، ١٨٣) (٤٢١/٤)

وأما عمر وعثمان وعليّ، رضوان الله عليهم؛ فسييل إثبات إمامتهم واستجماعهم لشروط الإمامة كسيل إثبات إمامة أبي بكر، ومرجع كل قاطع في الإمامة إلى الخبر المتواتر والإجماع؛ وغرضنا الآن الإيجاز، ولو تدبر العاقل لأكفى بما ذكرناه، واستيقن أن فيه أكمل غنية.

وتولية أبي بكر عمر رضي الله عنهما، وجعله إماماً وليّ عهده، وجعل عمر الأمر بينهم شوري من غير إنكار عليهما، إجماع على تصحيح ذلك في سائر الأعصار، ولا أكثر من يقول من يقول لم يحصل إجماع على إمامة علي رضي الله عنه، فإن الإمامة لم تجحد له، وإنما هاجت الفتن لأمر آخر.

## فصل

فإن قيل: هل تفضلون بعض الصحابة على بعض، أم تضربون عن التفضيل؟ قلنا: الغرض من ذلك ينبي على منع إمامة المفضل. والذي صار إليه معظم أهل السنة أنه يتمين للإمامة أفضل أهل العصر إلا أن يكون في نصبه هرج وهيجان فتن، فيجوز نصب المفضل إذا كان مستحقاً للإمامة، وهذه المسألة لا أراها قطعية، ولا معصم لمن يمنع إمامة المفضل إلا أخبار آحاد في غير الإمامة التي نتكلم فيها، كقوله عليه السلام: «يؤمكم أقرؤكم». ولا يفضي هذا وأمثاله إلى القطع، كيف ولو تقدم المفضل في إمامة الصلاة لصحت الإمامة وإن ترك الأولى! فهذا قولنا في إمامة المفضل.

ثم لم يبق عندنا دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض، إذ العقل لا يشهد على ذلك، والأخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لا يمكن تلقي التفضيل من منع إمامة المفضل. ولكن الغالب على الظن أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل للخلافة بعد الرسول عليه السلام، ثم عمر بعده أفضلهم، وتعارض الظنون في عثمان وعليّ، وقد روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: خير الناس بعد نبيهم أبو بكر، ثم عمر، ثم الله أعلم بخيرهم بعدهما. فهذا هو قوله أبديناه مجانباً للتقليد، جارياً على الحق الواضح.

## فصل

قتل عثمان بن عفان رضي الله عنه ظلماً، إذ كان إماماً، وموجبات القتل مضبوطة عند العلماء، ولم يجر عليه منها ما يوجب قتله. ثم تولى قتله، همج، ورعاع، وأشباه من كل أوب، وأخفاف من سفلة الأطراف كالتجبيي<sup>(١)</sup>، والأشتر النخعي<sup>(٢)</sup>، وأراذلة من خزاعة، ومن يستحق القتل، فليس إلى هؤلاء قتله، فلا يشك فيه أنه قتل مظلوماً.

- (١) هو كنانة بن بشر التجبيي قاتل عثمان بن عفان رضي الله عنه. ذكره الفيروز آبادي في القاموس المحيط في مادة (تجبيي).
- (٢) هو مالك بن الحارث توفي عام ٢٧ هـ/ ٦٥٧ م. أمير شاعر أبرز أنصار علي بن أبي طالب وقائد جيوشه ولاء على مصر فقامت مسموماً قبل دخولها. انظر المنجد في اللغة والأعلام.

## فصل

قد كثرت المطاعن على أئمة الصحابة، وعظم افتراء الرافضة، وتخرصهم. والذي يجب على المعتقد أن يلتزمه، أن يعلم أن جلة الصحابة كانوا من رسول الله ﷺ بالمحل المغبوط والمكان المحفوظ. وما منهم إلا وهو منه ملحوظ محفوظ. وقد شهدت نصوص الكتاب على عدالتهم والرضا عن جملتهم بالبيعة بيعة الرضوان ونص الفرائث على حسن الثناء على المهاجرين والأنصار.

فحقيق على المتدين، أن يستصحب لهم ما كانوا عليه في دهر الرسول ﷺ، فإن نقلت هناة قليتدبر النقل وطريقه، فإن ضعف رده وإن ظهر وكان آحاداً، لم يقدح فيما علم تواتراً منه وشهدت له النصوص. ثم ينبغي أن لا يألوا جهداً في حمل كل ما ينقل على وجه الخبر، ولا يكاد ذو دين يعدم ذلك. فهذا هو الأصل المغني عن التفصيل والتطويل.

## فصل

علي بن أبي طالب كان إماماً حقاً في توليته، ومقاتلوه بغاة، وحسن الظن بهم يقتضي أن يظن بهم قصد الخير وإن أخطأوه. وعائشة رضي الله عنها قصدت بالمسير إلى البصرة تسكين النائرة وتطفئة نار الفتن، وقد اشترأت للاضطرام، فكان من الأمر ما كان.

ولا يعصم واحد من الصحابة عن زلل، والله ولي التجاوز بيمينه وفضله. وكيف يشترط العصمة لآحاد الناس، وهي غير مشروطة لإماماً ولا يكثر بقول من يشترط العصمة للأئمة من الإمامية، فإن العقل لا يقضي باشتراطها. وكل ما يحاولون به إثبات عصمة الإمام يلزمهم عصمة ولاته وقضاته وجباته للأخرجة.

فهذه رحمكم الله وأصلح بالكم، قواطع في قواعد العقائد، يستقل بها المبتدئ، ويتشوق بها المتبهي إلى جلة المصنفات. وقد تصرمت بعون الله وتأييده والحمد لله المشكور على إفضاله، وصلى الله على محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين وعلى آله الطيبين وصحبه الأكرمين وسلم تسليماً.

تم بحمد الله تعالى كتاب الإرشاد، إلى قواطع الأدلة، في أصول الاعتقاد، إملاء الشيخ الإمام ركن الإسلام: أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني رضي الله عنه.

## الفهرس

٣	..... المقدمة
٣	..... لمحة عن عصر المؤلف وحياته
٣	..... المؤلف
٥	..... خطبة المؤلف
٧	..... باب في أحكام النظر
١٠	..... باب في حقيقة العلم
١٢	..... باب القول في حدث العالم
١٦	..... باب القول في إثبات العلم بالصانع
١٧	..... باب القول فيما يجب لله تعالى من الصفات
١٨	..... فصل الدليل على قدم الباري تعالى
	..... فصل في الدليل على استحالة كون الرب تعالى
٢٤	..... جوهرأ والتخصيص على نكت في الرد على النصارى
٢٦	..... باب العلم بالوحدانية
٢٩	..... باب إثبات العلم بالصفات المعنوية
٣٦	..... باب القول في إثبات العلم بالصفات
٦٠	..... المقول في معاني أسماء الله تعالى
٧١	..... باب القول فيما يجوز على الله تعالى
٧١	..... باب إثبات جواز الرؤية على الله تعالى
٧٩	..... باب القول في خلق الأعمال
٨٩	..... باب القول في الاستطاعة وحكمها
١٠٦	..... باب في التعديل والتجوير
١٢٣	..... باب القول في إثبات النبوءات
١٢٩	..... فصل في إثبات الكرامات وتمييزها من المعجزات
١٣٢	..... باب القول في الوجه الذي منه تدل المعجزة على صدق الرسول ﷺ
١٣٧	..... باب القول في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ
١٤٣	..... باب القول في أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين

١٤٤	باب أصول العقائد وأقسامها
١٤٥	باب الآجال
١٤٦	باب الرزق
١٤٧	باب في الأسعار
١٤٧	باب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
١٤٨	باب الإعادة
١٥٠	باب جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع
١٥١	فصل في الجنة والنار
١٥١	فصل في الصراط
	باب في الثواب والعقاب وإحباط الأعمال
	والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة
١٥٢	في الوعد والوعيد
١٥٦	فصل الفرق بين الصغيرة والكبيرة
١٥٨	باب في الأسماء والأحكام
١٦٠	باب التوبة
١٦٣	القول في الإمامة
١٦٤	باب في تفاصيل الأخبار
١٦٧	باب في إبطال النص وإثبات الاختيار
١٦٨	باب في الاختيار وصفته وذكر ما تنعقد الإمامة به
١٦٩	فصل في شرائط الإمامة
	باب القول في إثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان
١٧٠	وعلي رضي الله عنهم أجمعين
١٧٣	الفهرس



مركز بحوث إسلامية

